سيغموند فرويد

علم نفس الجماهير



ترجمة

جورج طرابيشي

رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة - بيروت

عِلْمُ نفسِ الجماهير وتحليل الأنا

هذه ترجمة كتاب:

Psychologie Collective et Analyse du Moi

par:

Sigmund Freud

1921

سيغموند فرويد

علم نفس الجماهير وتحليل الأنا

ترجمة وتقديم

جورج طرابيشي



رابطة العقلانيين العرب

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت

ص.ب ١١١٨١٣
الرمز البريدي ٩٠ ٧٢٠ ١١٠
بيروت ـ لبنان
تلفون ٠١/٣١٤٦٥٩
فاكس ٣٠٩٤٧٠ ـ ١ ـ ٩٦١
E.mail: daraltalia@yahoo.com

الطبعة الأولى
حزيران (يونيو) ٢٠٠٦

تقديم

في عام ١٨٩٥ أصدر المؤرِّخ وعالم الاجتماع الفرنسي غوستاف لوبون دراسة كان لها وقع كبير في عالمَيْ السياسة والعلم جعل عنوانها: **علم نفس الجماهير**.

وقد كانت هذه الدراسة هي الأولى في نوعها إذ كان علم النفس، الحديث المنشأ أصلاً، يقتصر حتى ذلك الحين على الفرد والنفسية الفردية.

وقد مثلت دراسة لوبون فتحاً علمياً حقيقياً. فقد أعيد طبعها عشرات المرات، واعتُمدت في الجامعات كمرجع للتدريس في الوقت الذي كانت فيه جميع محاولات لوبون للانخراط في سلك التعليم الجامعي قد باءت بالفشل. وقد انعقدت لمؤلِّفها بعد ترجمتها إلى عشرات اللغات ـ ومنها العربية ـ شهرة عالمية لم يحظَ بها أي كتاب من كُتُبه السابقة، ومنها كتابه **حضارة العرب** الصادر عام ١٨٨٤.

وقد رصد عالم النفس الاجتماعي المعاصر سيرج موسكوفتشي، في كتابه المشهور **عصر الجماهير**، ما بات يُسمى في مطلع القرن العشرين بـ "الظاهرة الغوستافلوبونية" فقال: «بين عشية وضحاها أصبح لوبون الأستاذ الفكري لمرحلة بكاملها. وقد حافظ على هذه المكانة حتى نهاية حياته المديدة... ولمّا كان مقيماً في منزله لا

يبرحه (وقد تجاوز السبعين من العمر)، فقد راحت تتعاقب على زيارته شخصيات العصر من علمية وفكرية وسياسية كعالم الرياضيات هنري بوانكاريه، والفيلسوف هنري برغسون، والشاعر بول ڤاليري ثم من رجال السياسة رئيس الجمهورية الفرنسية ريمون بوانكاريه والرئيس الأميركي ثيودور روزفلت. وكانوا يتلقّون بكل جدية نصائحه في مجال السياسة والمجتمع. والواقع أن انتشار نظريته قد بلغ أوجه في العشرينات من القرن العشرين. ففي ذلك الوقت راح العلم الجديد (علم نفس الجماهير) يجذب بقوة النخبة الديموقراطية التي وجدت فيه الآلة المفهومية التي تؤكّد لها خوفها العميق من الجماهير، ولكن التي تقدم لها في الوقت ذاته مجموعة من القواعد التي تُساعدها على التحكّم بعنف الجماهير والسيطرة عليها»[1].

والواقع أننا لا نستطيع أن نفهم الأهمية التي أخذها كتاب غوستاف لوبون ما لم نضع في اعتبارنا صعود الظاهرة الجماهيرية في مطلع القرن العشرين، والعبادة النظرية التي أسّستها لها الإيديولوجيا الاشتراكية، ولا سيما بطبعتها الماركسية التي وجدت تطبيقاً عملياً لها في الثورة البلشفية. ولئن أقرّ الجميع لغوستاف لوبون بأن كتابه هو «المانيفست الذي دشّن ما بات يُدعى اليوم بعلم النفس الجماهيري»، إلا أنه حدث انقسامٌ عميق في الموقف منه: فمفكّرو اليمين اعتبروا الكتاب فتحاً علمياً ويلبّي حاجة تاريخية حقيقية لفهم طبيعة العصر

(١) من مقدمة هاشم صالح لترجمته لكتاب غوستاف لوبون: **سيكولوجية الجماهير**، بيروت، دار الساقي، ١٩٩١، ص ١٩ ـ ٢٠. وجميع شواهدنا التالية مستقاة من هذه الترجمة عدا تعديلات طفيفة أحياناً.

الجديد الذي يصح توصيفه بأنه "عصر الجماهير" ؛ أما المنظرون اليساريون فلم يترددوا، إجمالاً، في أن يُلصقوا بمؤلّفه تهمة الرجعية، ولا سيما بعد أن اشتهر لاحقاً أن موسوليني وهتلر ذاتهما كانا من قرّائه.

والواقع أن غوستاف لوبون نفسه هو أول من صاغ مفهوم "عصر الجماهير"، وذلك في مقدمة كتابه حيث قال: «إن دخول الطبقات الشعبية في الحياة السياسية وتحوّلها التدريجي إلى طبقات قائدة يُمثّل إحدى الخصائص الأكثر بروزاً لعصرنا، عصر التحول». ولم يتردد في أن يبدي توجساً من هذا التحوّل. فجميع الحضارات التي عرفها تاريخ البشرية «كانت بُنيت ووُجّهت حتى الآن من قِبَلِ أرستقراطية مثقفة قليلة العدد، ولم تبنَ قط من قبل الجماهير. فهذه الأخيرة لا تستخدم قوتها إلاّ في الهدم والتدمير». ذلك أن «الحضارة ـ أية حضارة ـ تتطلّب قواعد ثابتة، ونظاماً محدّداً، والمرور من مرحلة الفطرة إلى مرحلة العقل، والقدرة على استشفاف المستقبل، ومستوى عالياً من الثقافة. وكل هذه العوامل غير متوافرة لدى الجماهير المتروكة لذاتها. فالجماهير تُمارس فعلها، من خلال قوتها التدميرية، كالجراثيم التي تُساعد على انحلال الأجسام الضعيفة أو الجثث. وعندما تُصاب أسس الحضارة بالنخر، فإن الجماهير تجيء لكي تقوّضها. وفي تلك اللحظة بالذات يتجلّى دورها. وعندئذ تصبح القوة العمياء للكثرة هي الفلسفة الوحيدة للتاريخ».

بمعنى آخر، إن الجماهير، في نظر غوستاف لوبون، هي **برابرة العصر** بالإحالة إلى تاريخ سقوط الإمبراطورية الرومانية، أو **مغول**

العصر بالإحالة إلى تاريخ سقوط الإمبراطورية العبّاسية. والسؤال، كل السؤال، في نظر غوستاف لوبون هو التالي: هل ستعرف الحضارة الغربية المصير نفسه؟

هنا يلاحظ غوستاف لوبون أن القوة القائدة لهذه الحضارة ـ أي الطبقة البورجوازية ـ قد انتابها الهلع إزاء صعود مدّ الجماهير. وقد دفع بها هذا الهلع إلى توجيه نداءاتها اليائسة إلى القوى الأخلاقية للكنيسة التي طالما كانت موضع احتقار من قِبَلِها في الماضي. وقد راح المتفلسفون باسم هذه البورجوازية المذعورة يتحدثون عن "إفلاس العلم" ويستحضرون "تعاليم الوحي وحقائقه". ولكن «هؤلاء المعتنقين الجدد للإيمان ينسون أنه إذا كانت العناية الإلهية قد مستهم أخيراً، فإنها لا تمارس نفس التأثير على الآخرين غير المكترثين بمشكلات الدار الآخرة. والجماهير لم تعد تريد اليوم آلهة كان أسيادها السابقون قد تنكّروا لها بالأمس وحطموها. فالأنهار لا تعود أبداً إلى منابعها».

وبدلاً من اللجوء إلى الدين لإنقاذ الحضارة الغربية من الخطر البربري الجديد الذي يتهدّدها، فإن ما يقترحه غوستاف لوبون هو اللجوء إلى الأساس الذي قامت عليه هذه الحضارة، أي العلم، ولا شيء آخر سوى العلم، وذلك لفهم نفسية الجماهير أولاً، ولضبطها والسيطرة على عنفها التدميري ثانياً. وها هنا تحديداً تكمن مفارقة ينبغي أن نتوقف عندها هنيهةً.

فبالاحتكام إلى الموقف من الجماهير أمكن لمنتقدي غوستاف لوبون أن يرموه بالرجعية. ولكن موقفه العقلاني الجذري من جدلية

العلم والدين، وانتصاره اللامشروط للحدّ الأول في هذه الجدلية على الحدّ الثاني، لم يعودا عليه في المقابل بصفة التقدمية. وكل ما هنالك أن منتقديه سارعوا إلى رميه هذه المرة بتهمة **العلموية**. ولكن أياً ما يكن من أمر، فإن مأثرة غوستاف لوبون تكمن تحديداً في محاولته تأسيس علم نفسي للجماهير ـ لم يكن له وجود من قبله إلا على شكل بذور وشذرات ـ وهو ما بات يسمى، انطلاقاً منه، بعلم النفس الاجتماعي أو الجمعي، أو علم نفس الجماعات البشرية.

وأول ما حاوله لوبون من هذا المنظور هو تقديم **مفهوم علمي** لمعنى الجمهور حصراً. فقد لاحظ أن كلمة **جمهور** «تعني في معناها العادي تجمعاً لمجموعة من الأفراد، أياً تكن هويتهم القومية، أو مهنتهم أو جنسهم، وأياً تكن المصادفة التي جمعتهم». ولكن هذا المعنى القاموسي أو الاصطلاحي للكلمة لا يبدو له مطابقاً لحقيقة الجمهور بالمعنى السوسيولوجي والسيكولوجي معاً للكلمة.

ذلك أن «مصطلح الجمهور يتخذ معنى آخر مختلفاً تماماً من وجهة النظر النفسية. ففي بعض الظروف المعيَّنة، وفي هذه الظروف فقط، يمكن لتكتلٍ ما من البشر أن يمتلك خصائص جديدة مختلفة جداً عن خصائص كل فردٍ يُشكّله. فعندئذ تنطمس الشخصية الواعية للفرد، وتُصبح عواطف وأفكار الوحدات المصغَّرة المشكِّلة للجمهور موجَّهة في نفس الاتجاه. وعندئذ تتشكّل روح جماعية، عابرة ومؤقتة في أغلب الظن، ولكنها تتمتع بخصائص محدّدة ومتبلورة تماماً. وعندئذ تصبح هذه الجماعة ما سأدعوه "جمهوراً نفسياً". إنها تُشكّل

عندئذ كينونة واحدة وتصبح خاضعة لقانون الوحدة العقلية للجماهير».

وأولى تظاهرات هذا القانون هي ذوبان الشخصية الواعية للأفراد وتوجيه مشاعرهم وأفكارهم في اتجاه وحيد حالَ بدء الجمهور النفسي بالتشكُّل. والمفارقة أن ذلك لا يتطلّب بالضرورة الحضور المتزامن للعديد من الأفراد في نقطة واحدة. ذلك أنه «يُمكن لآلاف الأفراد المنفصلين عن بعضهم بعضاً أن يكتسبوا صفة الجمهور النفسي في لحظةٍ ما تحت تأثير بعض الانفعالات العنيفة أو تحت تأثير حدث قومي عظيم. وإذا جمعتهم صدفة ما كانت كافية لكي يتخذ سلوكهم فوراً الهيئة الخاصة بأعمال الجماهير». وعلى هذا النحو، فإن «شعباً بكامله يمكن أن يصبح جمهوراً بتأثير من هذا العامل أو ذاك بدون أن يكون هناك تجمّع مرئي»[١].

وقد تكون الظاهرة الأبعث على الدهشة من ظاهرات اشتغال قانون الوحدة العقلية للجماهير هي التالية: فأياً تكن نوعية الأفراد الذين يُشكّلون "الجمهور النفسي"، وأياً يكن نمط حياتهم متشابهاً أو مختلفاً، وأياً تكن طبيعة اهتماماتهم وأمزجتهم ودرجات ذكائهم، فإن

---

(١) إن ملاحظة لوبون هذه عن "لامكانية" الجمهور النفسي تكتسب صدقية إضافية في عصر الإعلاميات السمعية ـ البصرية والاتصالات الإلكترونية في الزمن الفعلي الذي هو عصرنا. فبدون أن يكون الجمهور النفسي حاضراً في أي مكان، بوسعه، بفضل هذه التقنيات الجديدة، أن يكون حاضراً في كل مكان، وهذا بالملايين، أو حتى بعشرات الملايين كما أثبتت ذلك مؤخراً التظاهرات الجماهيرية الحاشدة، الغاضبة والعنيفة معاً، التي أطلقتها قضية الرسوم الكاريكاتورية، ومن قبلها قضية سلمان رشدي.

«مجرد تحوُّلهم إلى جمهور يزودهم بنوع من الروح الجماعية. وهذه الروح تجعلهم يحسّون ويفكّرون ويتحرّكون بكيفية مختلفة تماماً عن الكيفية التي كان سيحسّ بها ويفكّر ويتحرّك كل فردٍ منهم لو كان معزولاً».

ومن الخطأ ـ وهو خطأ شائع ـ أن نتصور أنه يتأتّى عن التجمّع الذي يُشكّله الجمهور حاصل متوسط للعناصر التي يتألّف منها. فالجمهور ليس مجرد محصلة حسابية للجمع والطرح بين أفراده، بل هو تركيبٌ جديدٌ وخلقٌ لخاصيات أو ماهيات جديدة. فقانون الوحدة العقلية للجمهور النفسي يشتغل، إنْ جاز التعبير، وفق نمط كيميائي، لا نمط فيزيائي. وتماماً كما يحصل في مجال التفاعلات الكيميائية، فإن العناصر المتفاعلة فيما بينها «تتداخل في بعضها بعضاً وتتركّب من أجل توليد مادة جديدة مزوّدة بخصائص مختلفة عن تلك التي كانت تتحلّى بها العناصر المفردة قبل تركيبها». وهكذا يُمكن أن نلاحظ بسهولة إلى أي مدى يكون الفرد المندمج في جمهور نفسي مختلفاً عن الفرد المعزول.

ومع أن غوستاف لوبون كان عالِم اجتماع قبل أن يكون عالِم نفس، فقد كان سبّاقاً ـ بالتواقت مع فرويد أو ربما قبله ـ إلى توظيف مصطلح "اللاشعور" لفهم طبيعة الجمهور النفسي الذي يختلف في تركيبه عن متوسط العناصر التي يتركّب منها. وفي ذلك يقول، وهو يحيل قارئه إلى كشوفات علم النفس الحديث: «إن الظواهر اللاشعورية تلعب دوراً حاسماً ليس فقط في الحياة العضوية أو الفيزيولوجية، بل أيضاً في آلية العقل وطريقة اشتغاله. فالحياة الواعية

للنفس البشرية لا تشكّل إلاّ جزءاً ضئيلاً جداً بالقياس إلى حياتها اللاواعية». وعلى صعيد الحياة الواعية، فإن عالِم الرياضيات يتفوق ذكاءً بما لا يُقاس على الإسكافي صانع أحذيته. ولكن على صعيد الحياة اللاواعية، ولاسيما ما يتعلّق منها بالعاطفة والوجدان والغرائز والعقائد الإيمانية الموروثة، فإن «البشر الأكثر عظمةً وتفوقاً لا يتجاوزون إلاّ نادراً مستوى الناس العاديين». والحال أن الجمهور النفسي، الذي يتكوّن من عظام الناس كما من أدنيائهم، إنما يشتغل وفق نمط جمعي لاشعوري، يفقد فيه البشر فرادتهم الذاتية وتذوب كفاءاتهم العقلية في الروح الجماعية. وهكذا ينحلّ المختلف في المؤتلف، وتسيطر الخصائص اللاشعورية التي تكون في الجمهور معاكسة أحياناً لخصائص الفرد مأخوذاً على حدة. وعلى هذا النحو يُمكن أن نفهم كيف ينحلّ ذكاء الفرد المفرد في المجموع، فيتصرف تصرفات أو يقبل بقرارات جماعية بلهاء ما كان ليتصرف أو يقبل بها لو بقي على فرادته وحسّه النقدي الذاتي.

ولكن ما يخسره الجمهور النفسي من حيث الذكاء والحسّ النقدي يربحه في الغالب من حيث القوة أو الشعور بالقوة. فعن طريق العدد يكتسب الفرد المنضوي في الجمهور شعوراً عارماً بالقوة، مما يجعله ينصاع بسهولة لبعض الغرائز التي قد تدفع أحياناً به ـ مع سائر أقرانه ـ نحو أعمال عنيفة، بله وحشية. وهذا العنف الجماعي يجد تفسيره في كون «الجمهور مغفلاً بطبيعته، وبالتالي غير مسؤول. وبما أن الحسّ بالمسؤولية هو الذي يردع الأفراد، فإنه يختفي في مثل هذه الحالة كلّياً».

ولكن كيف تذوب الفرادة الذاتية للشخص المنخرط في الجمهور ليكتسب صفات ما كان ليقبل بها قبل أن يفقد شخصيته الواعية؟ هنا يشبِّه لوبون الجمهور النفسي، المحكوم بقوى اللاشعور الطاغية، بالإنسان المنوَّم مغنطيسياً. فبما أن «حياة الدماغ تصبح مشلولة لدى الإنسان المنوَّم، فإنه يصبح عبداً لكل فعالياته اللاواعية، ويصبح منوِّمه قادراً على توجيهه الوجهة التي يشاء، بعد أن غدت الشخصية الواعية مغمياً عليها، وأصبحت إرادة التمييز والفهم ملغاة». والحال أن المنوِّم بالنسبة إلى الجمهور النفسي هو المحرِّض أو القائد أو الزعيم. فلا جمهور بلا قائد أو زعيم يُعْتبر من قِبَله خارقاً للعادة ومرفوعاً إلى درجة العبادة. ولا يتردد غ. لوبون في أن يصف العلاقة التنويمية بين الجمهور وزعيمه بأنها من طبيعة دينية. فسواء في الحركات الدينية التي شهدها التاريخ في العصور القديمة والوسطى، أو في الحركات والانتفاضات السياسية الكبرى التي شهدتها الأزمنة الحديثة، فإن العاطفة المحرِّكة للجماهير التي آمنت بها كانت دوماً من طبيعة دينية. ذلك أن الزعيم، مثله مثل النبي، يُعتبر خارقاً لجنس البشر ومستقطباً للعاطفة الدينية الجماعية على شكل «خوف من القوة التي تُعزى إليه، وخضوع أعمى لأوامره، واستحالة أية مناقشة لعقائده، ورغبة محمومة في نشر هذه العقائد، وميل إلى اعتبار كل من يرفضون اعتناقها بمثابة أعداء».

ودوماً في معرض التأكيد على «الأشكال الدينية التي تتخذها قناعات الجماهير»، يضيف لوبون القول: إن عاطفة الجماهير، سواء أسقطت على الإله الذي لا يُرى، أو على صنمٍ معبود، أو على بطلٍ

مؤله، أو على فكرة سياسية مؤمثلة، «تبقى دائما ذات جوهر ديني».

وبصفتها الدينية هذه، فمن المحتم أن يتواجد فيها العنصران اللذان هما في أساس كل تفكير ديني: عنصر السر الخارق للطبيعة، وعنصر المعجزة. فالجماهير تخلع على الإيديولوجيا السياسية التي تعتنقها أو على الزعيم الذي تتجسّد فيه هذه الإيديولوجيا، ويلهب في الوقت نفسه حماستها، نفس القوة المليئة بالأسرار والخارقة للطبيعة التي تكمن في أساس التصوّر الديني للعالم. وهكذا فإن «الإنسان لا يكون متديناً فقط عن طريق عبادة آلهة معينة، بل أيضاً عندما يضع كل طاقاته الروحية وكل خضوع إرادته وكل تأجُّج تعصُّبه في خدمة قضية ما أو شخص ما مرفوع إلى مستوى البطولة والزعامة».

وهذا الجوهر الديني الثابت في كل عاطفة جماهيرية هو ما يُفسّر تعصب الجماهير واستبداديتها، واعتناقها للأفكار والعقائد على أنها حقائق مطلقة، ودمغها ما سواها من الأفكار والعقائد بأنها أخطاء مطلقة. فالعقائد لا تتشكل عند الجماهير إلا عن طريق التحريض والعدوى والإيحاء التنويمي، ولا تتولّد عن طريق تشغيل العقل والمحاكمة العقلانية. ومن هنا فإن الجماهير لا تشكّ لحظة واحدة في صحة ما تعتقد أنه صحيح، وفي خطأ ما تعتقد أنه خطأ. وإذا كان الفرد يقبل الاعتراض والمناقشة، فإن الجمهور لا يحتملهما أبداً. وهكذا «نُلاحظ في المهرجانات والاجتماعات العامة أن أقلّ اعتراض يصدر عن خطيب ما سُرعان ما يُقابل بالصياح والغضب والشتائم العنيفة، ثم بالضرب والطرد إذا ما أصرّ هذا الخطيب على موقفه. ولولا وجود قوات الأمن لذبحوه في أرجح الظن».

والواقع أن العواطف التي تصدر عنها الجماهير، أسواء كانت إيجابية أم سلبية، طيبة أم شريرة، تتميّز بطابع مزدوج: فهي مضخّمة جداً ومبسّطة جداً في آن واحد. ولهذا فإن الفرد المنخرط في الجمهور يقترب كثيراً من الكائنات البدائية. فهو غير قادر على رؤية الفروقات الدقيقة بين الأشياء، وينظر بالتالي إلى الأشياء ككتلة واحدة، ولا يعرف التدرجات الانتقالية. وكل فكرة يعتنقها الجمهور تتحوّل في الحال إلى يقين لا يقبل الشكّ. ولئن كان الشعور البسيط بالنفور من شيء ما أو عدم استحسان فكرة من الأفكار يظلّ في حجمه الطبيعي لدى الشخص العادي، فإنه يتحوّل مباشرة إلى حقد هائج لدى الفرد المنخرط في جمهور.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار تضخّم الثقة بالنفس لدى الجماهير واطمئنانها إلى عدم المحاسبة والمعاقبة كلما كان عدد الجمهور أكبر، فهمنا لماذا تقتدر الجماهير المحتشدة على الإتيان بأعمال لا يأتيها الفرد في العادة. ففي الجمهور، وبسبب انعدام حسّ المسؤولية وانتفاء الخوف من العقاب، «يتحرر الأبله والجاهل والحسود من الإحساس بدونيتهم وعدم كفاءتهم، ويصبحون معبأين بقوة عنيفة وعابرة ولكن هائلة، وفي الغالب شريرة». وهذا ما يُفسّر قابلية الجماهير لارتكاب أبشع الأعمال وأكثرها تطرفاً وهمجية. ولكن هذا أيضاً ما يُفسّر قدرة الجماهير، إذا ما وجد الزعيم الصالح حقاً، على اجتراح أفعال بطولة، وعلى التفاني من أجل قضية نبيلة، على نحو يتجاوز بكثير قُدرة الإنسان المعزول على ذلك.

ومن هذا المنظور الأخير حصراً، يُمكن الكلام عن «أخلاقية

الجماهير». ذلك أنه «إذا كان الجمهور قادراً على القتل والحرق ومختلف أنواع الجرائم، فإنه قادرٌ أيضاً على أفعال تضحية ونزاهة أرفع بكثير من تلك التي يقدر عليها الفرد الواحد. ووحدها الجماهير الجماعية قادرة على اجتراح المآثر الكبرى والتفاني العظيم من أجل القضايا العظمى. ونادراً ما تكون المصلحة الشخصية محرّكاً قوياً لدى الجماهير، هذا في حين أنها تشكّل المحرّك شبه الكلّي لدوافع الفرد الواحد». ولا يندر أن يتحول أرذل الأوغاد، عندما ينصهر في أتون الجمهور، إلى مثال للبطولة وتسامي الأخلاق والقُدرة على التضحية بالنفس. ولكن هذه حالات استثنائية بالأحرى، ولا تخفف شيئاً من الخطر على الحضارة وعلى العقلانية الذي تمثّله الجماهير. فسرعة تأثُّر الجماهير وسذاجتها وتصديقها لأي شيء عن طريق التحريض أو العدوى النفسية وقابليتها لإحياء وتفعيل الغرائز الأكثر بدائية، فضلاً عن انتهازية أغلب المحرّضين والزعماء وحساباتهم الدنيئة ومكيافلّيتهم السياسية، كل ذلك يجعل من الجماهير قوة غاشمة قابلة في كل لحظة للانفلات من قيد العقل ورادع الحضارة، ولا سيما إذا ما كان القائد الذي يُحرّضها، وتسلّم له بلا حذر نقدي بالمصداقية، دجّالاً. ألم يقل نابليون، الذي قاد مئات الآلاف من الرجال إلى الموت: «لم أستطع إنهاء حرب الڤانديه[1] إلاّ بعد أن تظاهرتُ بأنّي كاثوليكي حقيقي. ولم أستطع الاستقرار في مصر إلاّ بعد أن تظاهرتُ بأنّي

(١) الڤانديه La Vendée: منطقة ريفية ومتعصبة للكاثوليكية في جنوب غربي فرنسا. كانت مؤيّدة للملكية ومعادية للثورة الفرنسية. وقد سقط في حروب الڤانديه وفي المجازر التي رافقتها قتلى بعشرات الآلاف.

مسلم تقي. وعندما تظاهرت بأنّي بابوي متطرف استطعتُ أن أكسب ثقة الكهنة في إيطاليا. ولو أنه أتيح لي أن أحكم شعباً من اليهود لأعدت من جديد هيكل سليمان»؟

* * *

لقد كان هذا التقديم المطوّل لكتاب غوستاف لوبون ضرورياً لكي نضع نصّ فرويد هذا الذي نقدّم ترجمته للقارئ العربي في سياقه الذي يساعدنا على فهمه. فهذا النصّ، الذي كتبه فرويد عام ١٩٢١، لم يستعر عنوانه من عنوان كتاب لوبون فحسب، بل كان في جُملته تعليقاً ونقداً وتطويراً لما أسماه لوبون بـ "علم نفس الجماهير". ففرويد يُسجّل للوبون تأسيسه لهذا العلم، وإنْ أنكر عليه الأسبقية المطلقة. كذلك يسلّم له بشمول ودقة توصيفه لنفسية الجماهير، ولكنه يأخذ عليه وقوفه عند التوصيف من دون التعمق في التعليل. وذلك هو أصلاً مأخذه الرئيسي على مفهوم لوبون عن اللاشعور. فلا شك أن انطلاق لوبون من هذا المفهوم لتحليل نفسية الجماهير يُشكّل نقطة التقاء بين علم الاجتماع المكرَّس أكاديمياً وبين التحليل النفسي الذي لم يكن في ذلك الحين (١٨٩٥) قد اكتسب بعدُ صفة العلم المعترف به. وفرويد نفسه لم يكتب نصّه إلا بعد زهاء ربع قرن من صدور كتاب لوبون، أي بعد أن سجّل التحليل النفسي فتوحاته الأساسية. وإنما من منطلق هذا التطوّر الذي أصابه التحليل النفسي أمكن لفرويد في عام ١٩٢١ أن يقول إن مفهوم لوبون عن اللاشعور هو مجرد مفهوم وصفي يقف عند السطح ولا ينفذ إلى الأعماق التي يدّعي التحليل النفسي أنه يسبرها. وبالفعل، إن مفهوم اللاشعور

يرتبط عند لوبون بالعرق ـ وهذا في زمنٍ كانت فيه النظرية العرقية في أوج تفتحها في الثقافة الأوروبية في مفصل القرن التاسع عشر العشرين. فاللاشعور عند لوبون هو، أساساً، موروث الفرد من العرق الذي ينتمي إليه. فالعرق هو الخزّان التحتي الذي تصدر عنه الروح الجماعية للجماهير. ويكاد اللاشعور عند لوبون يُعادل ما يسميه "روح العرق" الذي لا يتردد في أن يقول عنه إنه «ينبغي أن يُوضع في المرتبة الأولى لأنه وحده أهمّ من كل العوامل الأخرى مجتمعةً» في تفسير حركات الجماهير وعواطفها واندفاعاتها ومعتقداتها.

والحال أن اللاشعور عند فرويد ينتمي إلى نصاب مغاير تماماً، وديناميته فاعلة على مستوى الأفراد كما على مستوى الجماهير. والخزان الذي يصدر عنه هو خزان **المكبوت**. والمكبوت هو على الدوام من طبيعة جنسية سواء عند الأفراد أم عند الجماعات. والحال أيضاً أن الجنس، الحاضر كل الحضور عند فرويد، غائب كل الغياب عند لوبون. ومن هنا، على ما يرى فرويد، يقف لوبون عاجزاً عن فهم طبيعة العلاقة بين الجمهور وقائده، كما بين المنوِّم ومنوَّمه. فهي، بمنتهى الصراحة، من طبيعة جنسية، وإنْ مكفوفة من حيث الهدف.

ومن هنا، أيضاً، فإن الأدوات المفهومية التي يداورها فرويد لتحليل نفسية الجماهير تختلف تماماً عن تلك التي يداورها لوبون. فبدلاً من مفاهيم العرق والتقاليد والأعراف والعاطفة الدينية والعدوى والهيبة الزعامية، الغالبة على معجم لوبون، يحاصر فرويد قارئه

بمصطلحات أكثر تقنية، وبالتالي أكثر عواصة، مستقاة في أكثرها من المعجم الخاص الذي طوّره التحليل النفسي، مثل الأنا، والأنا الأعلى، ومثال الأنا، والجنسية الطفلية، والنرجسية، والتحويل، والإسقاط، والنكوص، والتماهي، والأَمْثَلة، والليبيدو، والتنظيم التناسلي وما قبل التناسلي (الفموي، الشرجي، القضيبي)، فضلاً عن الأسطورة التحليلية النفسية عن جريمة قتل الأب، وما يتصل بها من مفردات مثل الطوطم والحرام، والتشكيل الجماعي البدائي، والمكبوت اللاشعوري الموروث من طفولة الفرد وطفولة البشرية في آن معاً.

كل ذلك يجعل من قراءة نصّ فرويد هذا ـ فضلاً عن ترجمته ـ أمراً لا يخلو من صعوبة، ويتطلّب جهداً وتأنياً. ولكن تلك هي الضريبة التي لا بد من دفعها في عملية المخاض الجديد للغة العربية للتحوّل، على نحو ما تقتضيه منها الثورة العلمية لعصرنا، من لغة إنشائية إلى لغة مفهومية[١].

ج. ط

(١) حتى لا يبدو هنا وكأننا نظلم اللغة العربية، فلنلاحظ أنها كانت، قبل أن تصاب بالترهّل الإنشائي، قد أثبتت قدرتها على التحوّل إلى لغة مفهومية كما تقدم الدليل على ذلك المصنّفات العديدة في المنطق والفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه وفي مضامير اختصاصية أخرى من التراث العربي الإسلامي.

ـ ١ ـ

مدخل

إنّ التعارض بين علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي أو علم نفس الجماهير، الذي قد يبدو للوهلة الأولى عميقاً للغاية، يفقد الكثير من حدته عندما نمعن فيه النظر عن كثب. فلا مراء في أن العلم الأول موضوعه الفرد، وأنه يبحث عن الوسائل التي يستخدمها هذا الفرد وعن الطرق التي يسلكها للوصول إلى إشباع دوافعه الغريزية، ولكنه في هذا البحث لا يفلح إلا فيما ندر، وفي حالات استثنائية تماماً، في صرف النظر عن العلاقات القائمة بين الفرد ونظرائه. وآية ذلك أن **الغير** يلعب على الدوام في حياة الفرد النفسية دور أنموذج أو موضوع أو شريك أو خصم. وعلم النفس الفردي يتبدى من البداية بوصفه في الوقت نفسه، من جانب من الجوانب، علماً نفسياً اجتماعياً، بالمعنى الواسع ـ ولكن المبرر تماماً ـ للكلمة.

إن موقف الفرد من والديه، من إخوته وأخواته، من الشخص الحبيب، من طبيبه، وبالاختصار، جميع العلاقات التي كانت حتى الآن موضوعاً لأبحاث تحليلية نفسية، يمكن أن تعتبر بحق ظاهرات اجتماعية، مما يضعها على طرفي نقيض مع بعض السيرورات

الأخرى التي وصفناها بأنها **نرجسية**، لأنها تتميز بكون الفرد يسعى فيها إلى إشباع دوافعه الغريزية ويصل إلى ذلك خارج نطاق تأثير الأشخاص الآخرين وبصرف النظر عنهم. هكذا نرى أن التعارض بين الأفعال النفسية الاجتماعية والنرجسية (**الأنوية** بحسب اصطلاح بلولر[١]) تعارض لا يتخطى حدود علم النفس الفردي ولا يبرز الفصل بين هذا العلم وبين علم النفس الاجتماعي أو الجماهيري.

إن الفرد، في موقفه من والديه، من إخوته وأخواته، من حبيبه أو صديقه أو طبيبه، لا يقع إلاّ تحت تأثير شخص واحد أو عدد محدود من الأشخاص، ممن يرتدي كل واحد منهم في نظره أهمية كبرى. والحال أنه عندما يدور الكلام عن علم النفس الاجتماعي أو الجماهيري، يضرب الصفح عادة عن هذه العلاقات، ولا يقام اعتبار إلا للتأثير المتزامن الذي يمارسه على الفرد عدد كبير من الأشخاص الذين قد يكونون، من العديد من النواحي، أغراباً بالنسبة إليه، وإن كانت تربطه بهم بعض الروابط. هكذا يتناول علم النفس الجماهيري الفرد بوصفه عضواً في قبيلة، في شعب، في طائفة، في طبقة اجتماعية، في مؤسسة، أو بوصفه عنصراً في جمع بشري انتظم، في ساعة محدّدة وبرسم هدف محدد، في جمهور أو جماعة. وبعد تقطيع الروابط الطبيعية التي ذكرناها أعلاه، لم يجد أنصار علم النفس الجمعي بُداً من اعتبار الظاهرات التي تحدث في هذه الشروط

---

(١) بلولر: طبيب نفساني من المدرسة المعروفة باسم مدرسة زوريخ، حاول تطبيق نظرية فرويد في علاج فصام الشخصية، وكان ك. غ. يونغ مساعده (م).

الخاصة تظاهرات لغريزة خاصة غير قابلة للاختزال تحليلياً - **غريزة القطيع، عقل الجماعة**[1] - ولا تظهر إلى حيّز الوجود في أوضاع أخرى. إلا أننا نرى لزاماً علينا أن نعلن رفضنا إيلاء العامل العددي مثل هذه الأهمية الكبيرة، ولا نسلّم بأنه قادر وحده على توليد غريزة جديدة في حياة الإنسان النفسية، لا تظهر إلى حيّز الوجود في شروط أخرى. إنما نقول بالأحرى باحتمالين آخرين، أولهما أن الغريزة المشار إليها ليست غريزة أولية وغير قابلة للإرجاع إلى غيرها؛ وثانيهما أن هذه الغريزة عينها لها وجودها، وإن في حالة جنينية، في دوائر أضيق نطاقاً، كدائرة الأسرة على سبيل المثال.

إن علم النفس الجماهيري، وإن يكن لا يزال في بداياته، يطال عدداً لا يقع تحت حصر من المشكلات ويطرح على الباحث مهاماً لا يحصى لها عدد، فضلاً عن أنها مهام غير متمايزة تمايزاً واضحاً أو كافياً. وإن محض تصنيف الأشكال المتنوعة للتجمعات البشرية الجماعية ووصف الظاهرات النفسية التي بها تتظاهر هذه التجمعات يتطلبان مجهوداً هائلاً من الملاحظة والرصد والعرض، وقد تمخضا من الآن عن أدب ثرّ للغاية. ونظراً إلى سعة مضمار علم النفس الجماهيري، لن تكون بي من حاجة إلى تنبيه القارئ إلى أن عملي المتواضع لا يتناول إلا بعض النقاط اليسيرة من هذا الموضوع الواسع. غير أن هذه النقاط هي بالتحديد التي تستأثر بالاهتمام الخاص للتحليل النفسي في سبره للنفس البشرية.

---

(١) بالإنكليزية في النص: Group mind (م).

ـ ٢ ـ

نفسية الجماهير

(بحسب تصوّر السيد غوستاف لوبون)

بوسعنا، لو شئنا، أن نبدأ بتعريف للنفس الجماعية. لكن يخيل إلينا أن الأقرب إلى المنطق أن نقدم للقارئ لمحة إجمالية عن الظاهرات المرتبطة بها، وأن نضع تحت ناظريه بعضاً من هذه الظاهرات، نختارها له من بين أبرزها وأكثرها تمييزاً، لتكون نقطة انطلاق لأبحاثنا اللاحقة. ولعل هذا الهدف المزدوج سيشق طريقه إلى التحقيق على خير وجه إذا ما اتخذنا دليلاً لنا كتاب السيد غوستاف لوبون، الذي بات شهيراً: **علم نفس الجماهير**[1].

لنحدد مرة أخرى طبيعة الموضوع بدقة. فعلم النفس، بعد أن درس وحلل استعدادات الفرد وميوله وغرائزه ودوافعه ومقاصده، حتى في أعماله وعلاقاته مع أقرانه ونظرائه، سيجد نفسه على حين بغتة، على ما يقال لنا، أمام مهمة جديدة تطالب بإلحاح بحل. **فهو** مدعو إلى أن يقدم تفسيراً للواقعة المدهشة التالية المتمثلة، على ما

(١) الطبعة ٢٨، منشورات ألكان، باريس، ١٩٢١.

يُقال لنا أيضاً، في أن الفرد، الذي كان خُيْل إلى علم النفس أنه جعله مفهوماً، يطفق في بعض الشروط بالإحساس والتفكير والعمل على نحو مغاير تماماً لذاك الذي كان يمكن توقعه، وأن هذه الشروط تنشأ عن اندماجه بجمع بشري اكتسب صفة "جمهور نفسي". فما الجمهور إذن؟ ومن أين تأتيه القدرة على ممارسة مثل هذا التأثير الحاسم على حياة الفرد النفسية؟ وما كنه التعديلات النفسية التي يعرّض الفرد لها؟

أدع الكلام للسيد لوبون؛ يقول: «أهم سمة تميِّز الجمهور النفسي هي التالية: فأياً كان الأفراد الذين يتألف منهم، ومهما تكن طُرُز حياتهم ومشاغلهم وطباعهم وذكاؤهم متشابهة أو متباينة، فإن مجرد تحولهم إلى جمهور يزودهم بنوع من النفس الجماعية. وهذه النفس تجعلهم يحسون ويفكّرون ويعملون على نحو مغاير تماماً لذاك الذي كان سيشعر به ويتصرف على أساسه كل منهم على حدة. وبعض الأفكار وبعض المشاعر لا تبزغ ولا تتحوّل إلى أفعال إلا لدى أفراد الجمهور. فالجمهور النفسي كائن مؤقت، يتألف من عناصر متنافرة، التحمت لحين من الزمن، تماماً كما تشكّل خلايا الجسم الحي باتحادها كائناً جديداً ينمّ عن سمات مختلفة غاية الاختلاف عن السمات التي تتميَّز بها كل خلية من هذه الخلايا»[1].

إننا نبيح لأنفسنا مقاطعة عرض السيد لوبون بتعليقاتنا، ونبدأ بإبداء الملاحظة التالية: ما دام الأفراد الذين يؤلّفون جمهوراً ينصهرون

(١) المصدر نفسه، ص ١٣ ـ ١٤.

في وحدة، فلا بد أن يكون ثمة شيء ما يربطهم بعضهم ببعض، ومن الممكن أن يكون هذا الشيء هو بالتحديد ما يميز الجمهور. إلا أن السيد لوبون، إذ يترك هذه المسألة بلا حل، يولي اهتمامه للتعديلات التي تطرأ على الفرد في الجمهور ويصفها بعبارات تتفق مع المبادئ الأساسية لعلمنا النفسي عن اللاشعور:

«من اليسير أن نلاحظ مدى اختلاف الفرد وهو منخرط في جمهور عن الفرد المنعزل، لكن اكتشاف علل هذا الاختلاف لأمر أصعب. وحتى يتاح لنا استشفافها فلا بد أن نستحضر أولاً هذه الملاحظة التي انتهى إليها علم النفس الحديث من أن الظاهرات اللاشعورية تلعب دوراً راجحاً لا في الحياة العضوية فحسب، بل حتى في طريقة اشتغال النفس. فحياة النفس الواعية لا تمثّل إلا شطراً واهياً للغاية بالقياس إلى حياته اللاواعية. ومهما يكن المحلل بارعاً والملاحظ ثاقب البصر، فلن يتوصل إلاّ إلى اكتشاف عدد ضئيل للغاية من الدوافع اللاواعية المحرّكة للنفس. وأفعالنا اللاواعية تصدر عن أساس لاواعٍ، قوامه بوجه الخصوص مؤثّرات وراثية. ويحتوي هذا الأساس على الرسابات الموروثة عن الأسلاف، وهي رسابات لا يحصى لها عدّ، وهي تكوّن روح العرق. وخلف الأسباب المعلنة لأفعالنا تكمن أسباب خفية، مجهولة منا. وأكثر أعمالنا اليومية معلول لدوافع مستترة لا تقع تحت إدراكنا»[١].

يرى السيد لوبون أن المكتسبات الفردية تضمحل في إطار

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

الجمهور، وتزول معها الشخصية الخاصة لكل واحد من أفراده. ويحتل الموروث اللاشعوري للعرق مكانة الصدارة، فينصهر المتنافر ويذوب في المتجانس. وسنقول نحن إن البنية النفسية الفوقية، التي تكوّنت على أثر تطوّر متباين من فرد إلى آخر، قد تقوّضت، معرّية القاعدة اللاشعورية، الأحادية الشكل، المشتركة بين الجميع.

على هذا النحو يتكوّن، على ما قد يظهر لنا، الطابع المتوسط للفرد في جمهور. لكن السيد لوبون يرى أن الفرد المنخرط في جمهور يتسم علاوة على ذلك بصفات جديدة ما كان يملكها سابقاً، وهو يحاول أن يفسر ظهور هذه الصفات الجديدة بثلاثة عوامل مختلفة:

«تحدد علل شتى ظهور السمات الخاصة بالجماهير. أولها أن الفرد في الجمهور يكتسب، بحكم العدد وحده، شعوراً بقوة لا تقهر، يتيح له الاستسلام لغرائز ما كان إلا ليكبحها فيما لو لبث وحيداً. وهو سيستسلم لهذه الغرائز بسهولة أكبر ما دام حس المسؤولية، الذي يردع الأفراد على الدوام، يتلاشى بتمامه بحكم من أن الجمهور غفل، وبالتالي لامسؤول»[1].

إن وجهة النظر التي نأخذ بها تعفينا من تعليق قيمة كبيرة على ظهور صفات جديدة. حسبنا أن نقول إن الفرد في الجمع يجد نفسه في شروط تتيح له أن يفك أسر ميوله اللاشعورية المقموعة. والصفات، الجديدة في الظاهر، التي يتبدى بها عندئذ ما هي في

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٧.

الواقع سوى تظاهرات لذلك اللاشعور الذي تختزن فيه بذور كل ما هو شرير في النفس البشرية؛ وأما أن صوت الضمير يخرس أو أن حس المسؤولية يتلاشى في هذه الظروف، فهذه واقعة لا نلقى عنتاً في فهمها. وقد قلنا منذ زمن بعيد إن "الحصر الاجتماعي" هو الذي يؤلّف نواة ما يسمى بالضمير الأخلاقي[1].

«تتدخل علة ثانية، العدوى العقلية، لتتأدى لدى الجماهير إلى تظاهر سمات خاصة، ولتحدد في الوقت نفسه اتجاهها. فالعدوى ظاهرة تسهل ملاحظتها، لكنها لا تزال بلا تفسير، ولا بد أن تربط بالظاهرات ذات الطبيعة التنويمية التي سندرسها عما قليل. إن كل إحساس، كل فعل لدى الجمهور معدٍ، بل هو معدٍ إلى حد يضحّي معه الفرد بسهولة كبيرة بمصلحته الشخصية على مذبح المصلحة الجماعية. وهذه قابلية معاكسة لطبيعته، ولا يقتدر عليها الإنسان إلاّ متى ما صار جزءاً من جمهور»[2].

---

(١) يوجد بين تصور السيد لوبون وتصورنا فارق متأت من أن فكرته عن اللاشعور لا تتفق في كل نقاطها مع الفكرة التي يعتنقها عنه التحليل النفسي. فاللاشعور عند السيد لوبون يحتوي على أعمق صفات روح العرق، وهي صفات لا تنطوي على أية أهمية بالنسبة إلى التحليل النفسي. صحيح أننا نعترف بأن نواة الأنا لاشعورية ـ هذا الأنا الذي يؤلف "الميراث الأثري" للنفس البشرية جزءاً منه ـ لكننا نصادر بالإضافة إلى ذلك على وجود "مكبوت لاشعوري"، مشتق من جزء من هذا الميراث. وهذا التصور عن "المكبوت" هو المفتقد لدى السيد لوبون.

(٢) المصدر الآنف الذكر، ص ١٧ ـ ١٨. وسوف نستخدم فيما بعد هذه العبارة الأخيرة لنجعل منها نقطة انطلاق لفرضية هامة.

«إن علة ثالثة، أهم بكثير، تحدد لدى الأفراد في الجمهور طبائع خاصة، تتعارض كل التعارض مع طبائع الفرد المفرد. وأنا أعني هنا قابلية التأثر بالإيحاء، وهي قابلية لا تعدو العدوى، المشار إليها أعلاه، أن تكون نتيجة لها. وحتى نفهم هذه الظاهرة، لا بد أن نستذكر بعض الاكتشافات الحديثة للفيزيولوجيا. فنحن نعلم اليوم أن الفرد يمكن أن يواجه حالة يفقد فيها شخصيته الواعية ويخضع لكل إيحاءات الموجه الذي أفقده شخصيته، ويرتكب من الأفعال كل ما هو معاكس لطبعه وعاداته. والحال أن الملاحظة المتأنية تثبت، على ما يظهر، أن الفرد المنخرط منذ بعض الوقت في جمهور فاعل سرعان ما تنتابه، بفعل التيارات الصادرة عن هذا الجمع، أو لعلة أخرى لا تزال مجهولة، حالة خاصة قريبة غاية القرب من حالة افتتان المنوَّم بين يدي منوِّمه. فبالنظر الى أن حياة الدماغ تمسي مشلولة لدى الفرد المنوَّم، فإن هذا الأخير يغدو عبداً لجميع نشاطاته اللاواعية، يوجهه المنوِّم كيفما شاء. شخصيته الواعية تتلاشى، وارادته وتمييزه يلتغيان. عندئذ تتوجه مشاعره وأفكاره في الوجهة التي يحددها المنوِّم».

«تلك هي، على وجه التقريب، حالة الفرد المنخرط في جمهور. فهو لا يعود يعي أفعاله. ولديه، كما لدى المنوم، تلتغي بعض المَلَكات، بينما تُشحذ مَلَكات أخرى إلى أعلى درجة. وحسبه أن يقع تحت تأثير إيحاء ما حتى يندفع بقوة لا تقاوم بغية إنجاز أفعال بعينها. بل إن هذا الاندفاع يكون أقوى لدى الجماهير منه لدى الفرد المنوَّم، لأن الإيحاء، الواحد بالنسبة إلى الأفراد

جميعاً، يشتد بحكم كونه متبادلاً»[1].

«... إذن، تلاشي الشخصية الواعية، وغلبة الشخصية اللاواعية، وتوجّه المشاعر والأفكار بطريق الإيحاء والعدوى في وجهة واحدة، والميل إلى تحويل الأفكار الموحى بها للحال إلى أفعال: تلكم هي السمات الرئيسية للفرد وسط الجمهور؛ إنه لا يعود هو ذاته، بل محض إنسان آلي تعجز إرادته عن تسييره»[2].

لقد استشهدنا بهذا المقطع على طوله كي نبيِّن أن السيد لوبون لا يقارن فقط بين حالة الفرد في الجمهور وبين الحالة التنويمية، بل يقيم بينهما مطابقة ومماهاة بكل معنى الكلمة. وليس في نيتنا البتّة أن نخوض هنا في غمار مناقشة، لكننا نحرص على الإشارة إلى أن العلّتين الأخيرتين لتحوّل الفرد المنخرط في جمهور، أي العدوى وقابلية أكبر للتأثّر بالإيحاء، لا يمكن أن توضعا على مستوى واحد، لأن العدوى هي بدورها مظهر من مظاهر قابلية التأثّر بالإيحاء. ويُخيَّل إلينا أن السيد لوبون لا يميز تمييزاً واضحاً دقيقاً بين المفاعيل الناتجة عن هاتين العلّتين. ولعلنا سنحسن تأويل فكره أكثر لو قلنا إن العدوى تنجم عن التأثير المتبادل الذي يُمارسه أعضاء الجمهور على بعضهم بعضاً، بينما تتأتى ظاهرات الإيحاء، التي يُماثل السيد لوبون بينها وبين التأثير التنويمي، من مصدر آخر. فما هذا المصدر؟ تواجهنا هنا ثغرة ملموسة بالنظر إلى أن أحد الحدين الرئيسيين في هذه المماهاة، ونعني به الشخص الذي ينوب في الجمهور مناب

(١) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

المنوِّم، لا يرد له أي ذكر في عرض السيد لوبون. لكن مهما يكن من أمر، فإنه يُميّز بين هذا التأثير الإيحائي، الذي يلزم بصدده الصمت، وبين التأثير المعدي الذي يُمارسه الأفراد على بعضهم بعضاً والذي من شأنه تعزيز الإيحاء البدئي.

هاكم أيضاً وجهة نظر هامة أخرى في تحديد سمات الفرد وسط الجمهور: «إن الإنسان، بمجرد انخراطه في جمهور، يهبط إذن عدة درجات على سلم الحضارة. فلعله كان، وهو منعزل، فرداً مثقفاً؛ أما في وسط الجمهور فهو غريزي، وبالتالي همجي. فله من المخلوقات البدائية عفويتها وعنفها ووحشيتها، وله منها أيضاً حماستها وبطولتها»[1]. ويلح المؤلِّف بعد ذلك إلحاحاً خاصاً على ما يستتبعه امتصاص الفرد من قبل الجمهور من تناقص في نشاطه العقلي[2].

لندعْ الآن الفرد ولنتأمل النفس الجماعية، كما يرسم معالمها السيد لوبون. ولنبادر إلى القول إنه ليس في وصفه هذا سمة واحدة لا يستطيع المحلل النفسي بيان أصلها أو يعجز عن تصنيفها. والسيد لوبون يدلنا بنفسه إلى الطريق الواجب اتباعه، بإبرازه التشابهات القائمة بين روح الجمهور وبين الحياة النفسية للبدائيين والأطفال[3].

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢) انظر البيتين المتكاملي المعنى اللذين يقول فيهما شيلر: «قد يكون كل واحد ذكياً وعاقلاً إذا أخذناه على حدة؛ ولكنهم إذا ما اجتمعوا لم يتألف منهم جميعهم سوى أحمق واحد».

(٣) المصدر الآنف الذكر، ص ٢٣.

إن الجمهور اندفاعي، سريع إلى الحركة، سريع الانفعال. ويكاد اللاشعور أن يكون دليله الأوحد[١]. والمحرضات التي ينصاع لها الجمهور يمكن أن تكون، بحسب الظروف، نبيلة أو وحشية، بطولية أو جبانة، ولكنها على الدوام آسرة، جبرية، بحيث إن غريزة البقاء نفسها تتلاشى أمامها[٢]. ولا شيء عند الجمهور مسبق التصميم. فحتى عندما يرغب في شيء ما رغبة عارمة، فإنه لا يرغب فيه لأمد طويل من الزمن. فهو قاصر عن الإرادة المثابرة، ولا يتحمل أي فاصل زمني بين الرغبة وتحقيقها. والشعور بكلية القدرة ليس غريباً عنه؛ ففكرة المستحيل لا وجود لها عند فرد منخرط في جمهور[٣].

الجمهور سريع التأثر، سريع التصديق، يعوزه الحس النقدي، ولا وجود في نظره للمستبعد الحدوث. وعندما يفكر يفكر بصور تستتبع واحدتها الأخرى بقوة التداعي، كما في الحالات التي يُطلق فيها الفرد العنان لخياله، بدون أن تتدخل سلطة ما عقلانية لتحكم على درجة مطابقتها للواقع. وعواطف الجمهور بسيطة جداً على الدوام وشديدة التأجج. وعليه، لا يعرف الجمهور لا شكاً ولا تردداً[٤].

---

(١) يستخدم السيد لوبون كلمة "اللاشعور" استخداماً وصفياً بحيث لا يعود دالاً على معنى "المكبوت" حصراً.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٣) انظر: **الطوطم والحرام**، الفصل الثالث: «الإحيائية والسحر وكلية قدرة الأفكار».

(٤) في تأويلنا للأحلام، التي ندين لها بخير ما نعرفه عن الحياة النفسية =

«الجماهير سريعة المبادرة إلى التطرف. فلا يكاد الشك يرتسم عندها حتى يتحول فوراً إلى يقين لا يقبل نقاشاً. ولا يكاد يساورها شعور أول بالنفور حتى يتحوّل للحال إلى كراهية ضارية»[1].

إن الجمهور، النزّاع إلى كل ما هو متطرف، لا يتأثر إلا بالتحريضات المشتطة. ومن يبغ التأثير عليه، فما به حاجة إلى أن يعطي حججه طابعاً منطقياً؛ إنما حسبه أن يقدم صوراً صارخة الألوان، وأن يبالغ ويغلو، وأن يكرر بلا انقطاع الشيء ذاته.

= اللاشعورية، نتبع القاعدة التالية: نغض الطرف عن كل الشكوك والرِيَب التي تفصح عن نفسها أثناء سرد الحلم ونعتبر جميع عناصر الحلم الظاهر أكيدة على السواء. ونعزو الشكوك والرِيَب إلى تأثير الرقابة التي يخضع لها عمل الحلم، ونسلم بأن الشك والريب، بوصفهما تمحيصاً وتدقيقاً نقديين، غريبان عن أفكار الحلم الأولية. وبديهي أنهما قابلان، مثلهما مثل أي عنصر آخر، لأن يؤلفا جزءاً من مضمون البقايا النهارية التي تتسبب في حدوث الحلم (انظر: **تفسير الأحلام**، الطبعة الخامسة، ١٩١٩، ص ٣٨٦).

(١) المصدر الآنف الذكر، ص ٣٦. هذا الميل إلى الغلو، وهذه السهولة في ركوب مركب التطرف وتجاوز الحد، يسمان عينهما انفعالية الطفل، ونلتقيهما عينهما في حياة الحلم حيث يتحول ـ بفضل الانفصال القائم في اللاشعور بين مختلف العواطف ـ التضايقُ الطفيف الذي ساور المرء أثناء النهار إلى حقد مميت على الشخص الذي تسبب له في هذا التضايق، وحيث يتحول أيضاً الإغراء الخفيف إلى دافع لا يقاوم إلى ارتكاب فعل إجرامي ممثل في الحلم. وقد أبدى د. هانس ساكس بهذا الصدد الملاحظة الطريفة التالية: «إن ما كشفه لنا الحلم بخصوص علاقاته بالحاضر (الواقع) نعود إلى البحث عنه في الوعي، ولا داعي لأن تأخذنا الدهشة إذا ما بدت لنا الوحوش الهائلة، التي رأيناها عبر بلورة التحليل المكبرة، فطريات مجهرية مستدقة» (**تفسير الأحلام**، ص ٣٥٧).

«إن الجمهور، الذي لا يساوره أي شك في ما يرى أنه هو الصواب أو هو الخطأ، والذي يملك من جهة أخرى تصوراً واضحاً عن قوته، يجمع بين الاستبداد وعدم التسامح على حد سواء.. فالجماهير تحترم القوة، ونادراً ما تتأثر بالطيبة التي تعتبرها في أغلب الأحوال شكلاً من أشكال الضعف. وما يتطلّبه الجمع من أبطاله هو القوة، بله العنف. فهو يريد أن يسيطر عليه سيده وأن يستعبده، ويطلب أن يخشاه ويهابه. وفي الواقع، إن للجماهير غرائز محافظة لا تقهر؛ وهي تضمر، نظير البدائيين جميعاً، احتراماً صنمياً للتقاليد، وتكنّ نفوراً لاشعورياً تجاه كل جديد قد يغير شروط وجودها».

وإذا أردنا أن نكوّن فكرة صحيحة عن أخلاقية الجماهير، فلا بد أن نأخذ بعين الاعتبار أن جميع المكفوفات الفردية تتلاشى وتضمحل لدى الأفراد حين يجمعهم جامع الجمهور، بينما تستيقظ بالمقابل الغرائز الوحشية، الهمجية، المدمّرة، المتخلّفة عن الأزمنة البدائية، الراقدة في أعماق كل فرد، وتصير تلوب عن تلبية وإشباع. لكن الجماهير قابلة أيضاً، تحت تأثير الإيحاء، للرضوخ والخضوع والتجرد والتفاني في سبيل مثل أعلى. وبينما تشكّل المصلحة الشخصية لدى الفرد المحرّك الأوحد تقريباً للنشاط، فإنها لا تحدد إلا فيما ندر سلوك الجماهير. بل بوسعنا الكلام عن تهذيب الجمهور لأخلاق الفرد[١]. وفي حين أن المستوى الفكري للجمهور هو على الدوام دون المستوى الفكري للفرد، فإن مسلكه الأخلاقي يمكن أن

(١) المصدر الآنف الذكر، ص ٤٣.

يتجاوز المستوى الأخلاقي للفرد مثلما يمكن أن يهبط إلى ما دون هذا المستوى بكثير.

إن بعض السمات الطبعية المميزة للجماهير، على نحو ما يرسمها السيد لوبون، تدل إلى أي حد مبررة هي المماثلة بين نفس الجماهير ونفس البدائيين. فالأفكار الأكثر تعارضاً وتنافياً يُمكن أن تتعايش لدى الجماهير، من دون أن يحرج بعضها بعضاً، ومن دون أن ينشأ عن تناقضها المنطقي نزاع. والحال أن التحليل النفسي قد بيّن أن كذلك هي أيضاً حال الفرد ـ الطفل أو الفرد العصابي[1].

(١) من الممكن أن تتواجد لدى الطفل الصغير، على سبيل المثال، مواقف عاطفية متعارضة حيال أقرب الأشخاص إليه لأمد طويل من الزمن، من دون أن ينجم عنها أدنى نزاع. وحين ينفجر النزاع أخيراً، يجد طريقه إلى الحل من خلال تغيير الطفل للموضوع ونقله إحدى عواطفه المتعارضة إلى موضوع بديل. وحتى عندما ندرس تطور العصاب لدى الراشد، نلاحظ في كثير من الأحيان أن عاطفة مقموعة يمكن أن تستمر أمداً طويلاً من الزمن في استيهامات لاشعورية أو حتى شعورية (يكون مضمونها بحكم ذلك، بطبيعة الحال، متعارضاً مع ميل سائد)، من دون أن ينجم عن هذا التناقض تمرد للأنا على العاطفة المقموعة. ويبقى الاستيهام متقبَّلاً لزمن غير قليل، إلى أن ينفجر أخيراً، بنتيجة المغالاة في شحنته العاطفية في أغلب الأحيان، على شكل نزاع فجائي بينه وبين الأنا، بكل ما يترتب على هذا النزاع من عواقب.
وكلما اقترب الطفل، طرداً مع نموه، من سن الرشد والنضج، مالت شخصيته أكثر فأكثر إلى الاندماج والتكامل، أي أن مختلف ميوله وصبواته، التي كانت قد تطوّرت إلى ذلك الحين باستقلال عن بعضها بعضاً، تجتمع وتنصهر. ونحن نعرف سيرورة مماثلة في مضمار الحياة الجنسية، حيث ينتهي الأمر بجميع الميول الجنسية إلى التلاقي لتشكّل ما نسميه بالتنظيم التناسلي =

والجمهور، فضلاً عن ذلك، عظيم التأثر بالقوة السحرية للكلمات، القادرة تارة على إثارة أعنف العواصف في النفس الجماعية، وطوراً على تهدئتها وتسكينها. «إن العقل والحجج المنطقية لا تستطيع مجابهة بعض الكلمات وبعض الصيغ. ويكفي أن تلفظ هذه الأخيرة بخشوع أمام الجماهير، حتى تضيء الوجوه بالاحترام والتبجيل وتنحني الجباه. والكثيرون يعتبرونها من جملة قوى الطبيعة ويعدونها طاقات ما فوق طبيعية»[١]. وحسبنا أن نستذكر هنا حرمة الأسماء لدى البدائيين والقوى السحرية التي ترتبط، في ذهنهم، بالأسماء والكلمات[٢].

وأخيراً: إن الجماهير لا تعرف البتة الظمأ إلى الحقيقة. فهي تطلب أوهاماً، وعنها لا تستطيع عزوفاً. وهي تقدم على الدوام اللاواقعي على الواقعي؛ واللاواقعي يؤثر فيها بنفس قوة تأثير الواقعي. وعندها ميل ظاهر للعيان إلى عدم التمييز بينهما.

لقد رأينا ما الدور الذي تلعبه غلبة الحياة الخيالية والأوهام المسنودة بالرغبات غير المتحققة في تحتيم نشوء الأمراض العصابية Névroses. وقد وجدنا أن الواقع الوحيد الذي له قيمة في نظر

= النهائي. وأما أن توحيد الأنا قد يخضع لعين الاضطرابات التي يعاني منها توحيد الليبيدو، فهذا ما يثبته لنا العديد من الأمثلة المعروفة جيداً، ولا سيما في مجال علم الطبيعة، حيث بقي العديد من الباحثين محافظين على إيمانهم برواية **الكتاب المقدس** في هذا المجال، إلخ.

(١) المصدر الآنف الذكر، ص ٨٥.

(٢) انظر: **الطوطم والحرام**.

العصابي هو الواقع النفسي، لا الواقع الموضوعي، واقع الناس جميعاً. فالعرَض الهستيري يقوم على عنصر خيالي، بدل أن يحاكي حدثاً واقعياً. والشعور المتسلّط بالذنب يقوم على أساس مشروع سيء النية ما قُيّض له قط أن يعرف ولو بداية تنفيذ. وكما في الحلم والتنويم، لا يصمد امتحان الواقع، في النشاط النفسي للجماهير، لقوة الرغبات المشحونة إلى أقصى حد وجدانياً.

أما ما يقوله السيد لوبون عن محرضي الجماهير فأقل إقناعاً ولا يشفّ عن القوانين التي تحكم هذه الظاهرة. فهو يرى أنه كلما اجتمع عدد متفاوت الكبر من الكائنات الحية، سواء أكانوا قطيعاً من الحيوان أم جمعاً بشرياً، بادروا من فورهم وبصورة غريزية إلى وضع أنفسهم تحت سلطة قائد. فالجمهور قطيع طيّع، لا يستطيع حياة بلا سيد. وظمؤه إلى الطاعة شديد، حتى إنه ليخضع غريزياً لمن ينصّب نفسه زعيماً عليه.

لكن إنْ يكن الجمهور بحاجة إلى زعيم، فمن الضروري أن يتمتع هذا الأخير ببعض الكفاءات الشخصية أيضاً. فلا بد أن يكون هو نفسه مفتون اللب بإيمان عميق (بفكرة ما) ليتمكّن من توليد الإيمان لدى الجمهور؛ ولا بد أن تكون إرادته قوية، آسرة، قادرة على تحريك الجمهور المتجرد من الإرادة. ويتكلم السيد لوبون بعد ذلك عن مختلف فئات القادة وعن الوسائل التي يؤثرون بها على الجمهور. وفي التحليل الأخير، يرى علة تأثير القادة في الأفكار التي هم أنفسهم واقعون تحت سحرها.

ويعزو فضلاً عن ذلك إلى هذه الأفكار، كما إلى القادة، قوة

غامضة لا تقاوم يطلق عليها اسم «الهيبة». و«الهيبة ضربٌ من السحر يُمارسه على فكرنا فرد أو عمل أو مذهب. وهذا السحر يشلّ ملكاتنا النقدية كافة ويملأ نفسنا بالاندهاش والاحترام. والمشاعر والعواطف التي تُستثار عندئذ لا تفسير لها، مثلها مثل سائر المشاعر والعواطف، ولكنها في الأرجح من طبيعة مماثلة للإيحاء الذي يقع تحت سلطانه فرد منوَّم»[1].

ويميز بين هيبة مكتسبة أو مصطنعة وبين هيبة شخصية. الأولى يتقلدها الأشخاص بقوة أسمائهم أو غناهم أو علو مقامهم، كما تتقلّدها المذاهب والأعمال الفنية بفعل التقاليد. وبما أن مصدرها في الأحوال جميعاً يكمن في الماضي، فإنه لا يساعدنا مساعدة تُذكر في فهم طبيعة هذا التأثير الغامض. أما **الهيبة** الشخصية فوقفٌ على قلة قليلة من الأشخاص، ممن يتأتى لهم، بحكم هذه الهيبة تحديداً، أن يفرضوا أنفسهم كزعماء وأن يحملوا الآخرين على طاعتهم كما لو بسحر ساحر. لكن مهما يكن من شأن الهيبة، فإنها تبقى مرهونة بالنجاح وتزول إذا ما تكررت الإخفاقات.

وليس يسعنا إلا أن نلاحظ أن ما يقوله السيد لوبون عن دور القادة وعن طبيعة الهيبة لا يتفق تمام الاتفاق مع تصويره الباهر للنفس الجماعية.

(١) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

ـ ٣ ـ

تصوّرات أخرى للحياة النفسية الجماعية

اتخذنا من عرض السيد لوبون مدخلاً لنا، لأن علم النفس عند هذا المؤلّف، بتشديده اللهجة على الدور اللاشعوري للحياة النفسية، يقترب اقتراباً غير هَيِّن من علم نفسنا نحن. إلا أنه يخلق بنا أن نضيف القول بأن توكيداته لا تأتينا بجديد. فالازدراء والتعالي اللذان يعبّر بهما عن آرائه بصدد تظاهرات نفسية الجماهير قد سبقه إلى التعبير عنهما بقدر مماثل من القوة والعدائية، بل بالألفاظ نفسها تقريباً، مفكّرون ورجال دولة وشعراء من الأزمنة كافة والأمصار قاطبة[١]. والمسلّمتان اللتان تنطوي عليهما أهمّ تصورات السيد لوبون بصدد الكفّ الجماعي للوظيفة العقلية والمغالاة في انفعالية الجماهير، سبقه إلى صياغتهما بزمن قصير سيغيل[٢] Sighelle. أما

(١) انظر النص والأدب المتعلق بهذا الموضوع في: **علم نفس الجماعات**، بقلم ب. كراكوفتش الابن.

(٢) انظر ڤالتر موده: «نظرة إجمالية نقدية في علم النفس الجمعي والاجتماعي»، في **مجلة علم النفس التربوي وعلم التربية التجريبي**، المجلد ١٦، ١٩١٥.

الشيء الخاص الذي أتى به السيد لوبون فهو تصوره عن اللاشعور والمقارنة مع حياة البدائيين النفسية، وإنْ يكن قد سبقه رواد إلى ذلك حتى في هذا المجال.

على أن الأهمّ من ذلك كله أن وصف النفس الجماعية وتقييمها، كما وردا بقلم لوبون وغيره، لم يُقابلا بأي اعتراض. ونحن لا ننكر أن جميع ظاهرات النفس الجماعية التي وصفوها قد جرى رصدها بدقة، لكن من الممكن معارضتها بتظاهرات أخرى لتشكيلات جماعية، قمينة بأن توحي بحكم أكثر إيجابية على نفسية الجماهير.

لقد أبدى السيد لوبون نفسه استعداده للتسليم بأن أخلاقية الجماهير يمكن أن تكون، في بعض الظروف، أسمى وأرفع من أخلاقية الأفراد الذين تتألف منهم، وبأن الجماعات هي وحدها القادرة على التدليل على تجرّد عظيم وعلى روح تضحية عظيمة:

«بينما تشكل المصلحة الشخصية لدى الفرد المحرّك الأوحد تقريباً للنشاط، فإنها لا تحدد إلا فيما ندر سلوك الجماهير».

وينوه بعضهم بواقع أن المجتمع هو الذي يفرض معايير الأخلاق على الفرد الذي لو ترك لنفسه لما استطاع ارتفاعاً إلى مستوى هذه المعايير؛ بل يجزمون بأن الجماعة قد تشهد، في بعض الظروف الاستثنائية، انفجاراً للحماسة يجعل الجماهير قادرة على اجتراح أنبل الأفعال وأكرمها.

أما فيما يتعلق بالإنتاج الفكري فمن المتفق عليه أن إبداعات الفكر الكبرى والاكتشافات الفاصلة والحلول الحاسمة للمشكلات

الخطيرة لا يمكن أن تنجم إلاّ عن العمل الفردي، المنجز في الوحدة والفراغ إلى الذات. بيد أن النفس الجماعية قادرة هي الأخرى على الإبداع الروحي، كما تبرهن لنا على ذلك اللغة، والأغاني الشعبية، والفولكلور... إلخ. وبيت القصيد أن نعرف ما إذا كان المفكّر أو الشاعر يعملان حقاً، وإلى أي حد، في عزلة عن الآخرين، وما إذا كانا لا يدينان فعلاً بأي شيء للجمهور، وما إذا كانا لا يقتبسان من هذا الجمهور مادة إبداعهما، فيعطيانها تعبيراً واعياً وشكلاً ناجزاً.

حيال هذه التناقضات العصية ظاهرياً على الحل، يبدو أنه محتم على المجهود الذي يبذله علم نفس الجماهير أن يبقى ضرباً من اللعب العقيم. بيد أنه من السهل، بالرغم من كل شيء، إيجاد منفذٍ إلى حلٍ مرضٍ. فأرجح الظن أنه قد أُدرجت تحت اسم "الجماهير" العام تشكيلات متباينة تقضي الضرورة بإقامة تمييز بينها. فمعطيات سيغيل ولوبون وغيرهما تتعلق بجماهير عابرة، تتشكّل بسرعة عن طريق اجتماع عدد معيّن من الأفراد ممّن يحركهم اهتمام مشترك، ولكنهم يفترقون بعضهم عن بعض من جميع النواحي الأساسية. ولا ريب في أن هؤلاء المؤلفين تأثروا في شروحهم بأوصاف الجماهير الثورية، وبخاصة جماهير الثورة الفرنسية الكبرى. أما التوكيدات المعارضة فناجمة عن الملاحظات التي أجريت على جماهير ثابتة أو على تحشدات دائمة يمضي فيها الناس حياتهم كلها وتتجسد في مؤسسات اجتماعية. ونسبة جماهير الفئة الأولى إلى جماهير الفئة الثانية هي كنسبة الأمواج القصيرة، لكن العالية، إلى سطح البحر الواسع.

إن السيد ماك دوغال، الذي يُلاحظ التناقض عينه في كتابه **العقل الجماعي**[١]، يتراءى له أنه مستطيع حله بإدخاله عامل **التنظيم**. يقول إن الجماعة Group لا تتمتع، في الأحوال الأكثر بساطة، بأي تنظيم أو أن هذا التنظيم لا يعدو أن يكون بدائياً. وهو يدعو هذه الجماعة اللامنظّمة أو شبه المنظّمة **حشداً** Crowd. ولا ريب في أن الحشد لا يتشكّل ولا يمكن أن يدوم له قوام من دون بداية تنظيم. وإنما في وسط هذه الجماهير البسيطة والأولية تظهر بأكبر قدر من الوضوح والجلاء بعض الظاهرات الأساسية للسيكولوجيا الجمعية[٢]. وحتى يؤلّف أعضاء حشدٍ من الحشود البشرية اجتمعوا عرضاً واتفاقاً جمهوراً بالمعنى السيكولوجي للكلمة، فلا بد أن يكون بين الأفراد شيء ما مشترك؛ لا بد أن يكون موضوع واحد يستأثر باهتمامهم، وأن تساورهم مشاعر واحدة إزاء موقف محدد و(لو أن الأمر لي لأضفت: وبالتالي) أن يمتلكوا، إلى حد ما، المقدرة على التأثير على بعضهم بعضاً[٣]. وكلما كان هذا التجانس العقلي والعاطفي أقوى، كانت الفرصة أكبر أمام الأفراد كيما يشكلوا جمهوراً نفسياً، محبوا بنفس جماعية ذات تظاهرات لا تدع طبيعتها أي شك يحوم بصددها.

وألفت ظاهرة للنظر، وأكثرها أهمية في الوقت نفسه، على صعيد التشكيلة الجماعية هي ظاهرة تأجج الانفعالية واشتداد حدتها

(١) بالإنكليزية في النص: Group Mind.

(٢) المصدر الآنف الذكر، ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣. بالإنكليزية في النص: (Some Degree of Reciprocal Influence Between The Members of The Group).

لدى الأفراد الذين تتألف منهم هذه التشكيلة[١].

ويضيف السيد ماك دوغال قوله: نستطيع القول إنه لا تكاد توجد شروط أخرى تبلغ فيها المشاعر الإنسانية درجة من الحدة مساوية لتلك التي تُلاحظ لدى الأفراد الملتئم شملهم في جمهور؛ ولا مرية في أن هؤلاء يخامرهم إحساس ممتع إذ يستسلمون لهواهم، فينصهرون في الجمهور ويفقدون الإحساس بانحدادهم الفردي. ويفسّر السيد ماك دوغال امتصاص الجمهور هذا للفرد بما يسميه بالحثّ المباشر للانفعالات، كنتيجة لـ «الاستجابة التعاطفية البدائية»[٢]. وبعبارة أخرى، ما نُطلق عليه نحن المحللين النفسيين اسم "العدوى الوجدانية". وإنه لمن الثابت أن الإشارات الملتقطة من حالة وجدانية معيّنة من شأنها أن تثير آلياً لدى الفرد الذي يلتقطها الفعل الذي تعبّر عنه هذه الإشارات. وتكون هذه الاستجابة الآلية أقوى شدّة كلما كان أكبر عدد الأشخاص الذين يُلاحظ لديهم الانفعال نفسه. فعندئذ يمسي الفرد عاجزاً عن اتخاذ موقف نقدي، فيسلس قياده للانفعال عينه. لكنه إذ يشاطر أولئك الذين وقع تحت تأثيرهم هيجَانهم، يزيد في حدة هيجانهم هذا، فتتعاظم بالتالي قوة الشحنة الوجدانية لدى الأفراد بفعل الحثّ المتبادل. ويجد الفرد نفسه مدفوعاً، بل شبه مكره على محاكاة الآخرين، وعلى الوقوف وإياهم موقفاً واحداً. وكلما كانت الانفعالات أقرب إلى الفجاجة والبدائية، كان حظها في الانتشار على هذا النحو بين الجمهور أكبر[٣].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.

إن آلية الاحتدام الوجداني هذه تعضدها مؤثرات أخرى، يكمن منبعها في الجمهور. فالجمهور يوحي للفرد بأنه قوة لا حدّ لها وخطر داهم لا يُردّ. وهذا الجمهور يحلّ مؤقتاً محل مجمل المجتمع البشري، كتجسيد للسلطة التي يهاب الفرد عقوباتها والتي تحتم عليه أن يفرض على نفسه تقييدات وتقنينات كثيرة. وبديهي أنه من الخطر، والحالة هذه، أن يقف المرء موقف المعارضة من الجمهور. بل ما عليه، إذا كان يود ضمان سلامته، إلاّ أن يحذو حذو المثال الذي يراه فيما حوله، فـ «يعوي مع الذئاب». وعلى المرء المنصاع للسلطة الجديدة أن يخرس «صوت ضميره» الذي من شأن نواهيه وأوامره أن تمنع الفرد من التمتع بجميع المتع التي ينهل من معينها وسط الجمهور. لذا لا يجوز أن تأخذنا الدهشة إذا ما رأينا الفرد المنخرط في جمهور يأتي أفعالاً ويوافق على أشياء ما كان في شروط حياته العادية إلا ليشيح عنها؛ بل لدينا من الأسباب ما يجعلنا نأمل أن تسمح لنا هذه الواقعة بتسليط بعض الضوء على غموض ما يسمى بهذا الاسم الملغز: "الإيحاء".

إن السيد ماك دوغال لا يماري في واقع انخفاض المستوى الفكري لدى الجماهير[1]. ويقول إن العقول المتدنية الذكاء تشدّ إلى مستواها العقول المتفوقة الذكاء. وهذه الأخيرة تجد نفسها مقيّدة في نشاطها، لأن الشطط في العاطفية يخلق، بوجه العموم، شروطاً غير موائمة للعمل الفكري، على اعتبار أن الأفراد، المأخوذين برهبة

(١) المصدر نفسه، ص ٤١.

الجمهور، لا يستطيعون تعاطي هذا العمل بحرية، وعلى اعتبار أن مسؤولية كل فرد عن نشاطه تتقلّص بحكم ذوبانه في الجمهور.

إن الحكم الإجمالي الذي يصدره السيد ماك دوغال على النشاط النفسي للجماهير البسيطة، "اللامنظمة"، ليس بأحسن ولا بأكثر إيجابية من حكم السيد لوبون. وهاكم كيف يحدّد سمات جمهور كهذا الجمهور(١): فهو بصورة عامة قابل للإثارة والتهييج، عصبي، مشبوب العاطفة، متقلّب، عادم المنطق، متردد، وفي الوقت نفسه سريع الفعل، لا تؤثر فيه سوى الأهواء الفجّة والعواطف البسيطة، سهل تحريكه بالإيحاء، سطحي في تفكيره، عنيفٌ في أحكامه، غير قادر على أن يتمثل سوى أبسط الاستنتاجات والحجج وأبعدها عن الكمال، يسيرٌ قياده وتأجيج انفعالاته، ليس عنده وعي لذاته أو احترام، متجرّد من كل حس بالمسؤولية، قابلٌ لأن يجمح به حسّ قوته إلى ارتكاب كل المساوئ التي لا نستطيع توقع صدورها إلاّ عن قوة مستبدة ولامسؤولة. ومسلكه أقرب ما يكون أيضاً إلى مسلك ولد أسيئت تربيته أو متوحش منفلت الأهواء وغير خاضع لأية رقابة متى ما وجد نفسه في وضع لم يألفه. وتراه يتصرف في أخطر الحالات تصرف قطيع من الحيوانات الوحشية، لا تصرف مجتمع من الكائنات البشرية.

وبما أن السيد ماك دوغال يعارض هذا الموقف بموقف الجماهير المتمتعة بتنظيم أعلى، فإننا لفي مزيد من التلهف إلى معرفة

---

(١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

ما كنه هذا التنظيم وما العوامل التي تساعد على قيامه. وهنا يعدد المؤلّف خمسة من هذه العوامل الرئيسية، أو خمسة «شروط رئيسية» لازمة لرفع مستوى الحياة النفسية للجمهور.

أول هذه الشروط وأهمها إطلاقاً توفر درجة محددة من الاستمرارية في تركيب الجمهور. وهذه الاستمرارية قد تكون مادية أو شكلية: ففي الحالة الأولى يؤلّف الأشخاص أنفسهم جزءاً من الجمهور لأمد متفاوت الطول من الزمن؛ وفي الحالة الثانية تتشكّل، داخل الجمهور، بعض أوضاع ومواقف يشغلها بالتناوب هؤلاء أو أولئك من أعضائه.

ينبغي ثانياً أن يكوِّن كل فرد منخرط في جمهور فكرة عن طبيعة هذا الجمهور ووظيفته ونشاطه ومطالبه، فكرة منها ينبع موقفه الوجداني إزاء الجمهور في جملته.

ينبغي ثالثاً أن يكون كل جمهور على صلات بتشكيلات مشابهة أخرى، وإنْ مختلفة عنه في العديد من النواحي؛ وينبغي أن يكون هناك ضرب من التنافس بين جمهور بعينه وبين الجماهير الأخرى.

من الضروري رابعاً أن يمتلك الجمهور تقاليد وعادات ومؤسّسات تخصّ الرئيسية منها العلاقات المتبادلة بين أعضائه.

خامساً وأخيراً، ينبغي أن يملك الجمهور تنظيماً يتجلّى في تخصص الأنشطة المعيّنة لكل فرد وفي تمايزها.

ومتى ما توافرت هذه الشروط انتفت، في رأي السيد ماك دوغال، المحاذير النفسية الناشئة عن الجمهور. أما وسيلة الاحتماء من الانخفاض الجماعي للمستوى الفكري فهي بسحب حل

المشكلات الفكرية من الجمهور وإيكاله إلى أفراد.

ويخيل إلينا أن الشرط الذي يطلق عليه السيد ماك دوغال اسم "التنظيم" يمكن أن يحدد غير هذا التحديد. فالمقصود أن تُخلق لدى الجمع المواهب والقدرات التي كانت وقفاً على الفرد والتي خسرها هذا الأخير غبّ انصهاره في الجمهور. ذلك أن الفرد كان يملك، قبل أن يحتويه الجمهور البدائي، استمراريته ووعيه وتقاليده وعاداته، وكان له حقل نشاط خاص به، وكان له أيضاً أسلوبه في التكيف، وكان يقف بمنأى عن الأفراد الآخرين الذين يتنافس وإياهم. وجميع هذه الصفات فقدها الفرد مؤقتاً، بعد انخراطه في الجمهور "اللامنظم". وهذا الميل إلى حبو الجمع بالصفات الخاصة بالأفراد يذكّرنا بملاحظة ف. تروتر[1] السديدة حينما رأى في الميل إلى تشكيل تجمعات حاشدة تعبيراً بيولوجياً، على صعيد النظام الاجتماعي، عن البنية المتعددة الخلايا للأجهزة العضوية العليا.

(١) **غرائز القطيع في السلم والحرب** *Instincts of The Herd in Peace And War*، لندن، ١٩١٦.

ـ ٤ ـ

الإيحاء والليبيدو

جعلنا نقطة انطلاقنا فيما تقدم الواقعة الأساسية المتمثّلة في أن الفرد، المنخرط في جمهور، يتعرض تحت تأثير هذا الجمهور لتغيرات عميقة تطال نشاطه النفسي. فعاطفيته تتضخم تضخماً مسرفاً، بينما يتقلّص نشاطه الفكري وينكمش. وتضخّم الأولى وتقلّص الثاني يتمّان باتجاه تماثل كل فرد في الجمهور مع سائر الأفراد. وهذه النتيجة الأخيرة لا سبيل للوصول إليها إلا بإلغاء جميع أشكال الكفّ الخاصة بكل فرد وبالعزوف عما هو فردي وخاص في نوازع كل واحد. ونحن نعلم أن هذه المفاعيل، غير المرغوب فيها في كثير من الأحيان، قابلة للتجميد، جزئياً على الأقل عن طريق تنظيم الجماهير. لكننا بتوكيدنا هذا الاحتمال لا نمسّ من قريب أو بعيد الواقعة الأساسية المتمثّلة في تضخّم العاطفية وانخفاض المستوى الفكري لدى الأفراد المنخرطين في الجمهور البدائي. المطلوب إذن الوصول إلى التفسير السيكولوجي لتلك التبدّلات النفسية التي يُحدثها الجمهور في الفرد.

إن العوامل العقلانية المشار إليها أعلاه، ونعني بها الرهبة التي

يمارسها الجمهور على الفرد، وبالتالي تأثير غريزة البقاء الذي يتعرّض له هذا الأخير، لا تكفي بالبداهة لتفسير الظاهرات الملحوظة. وجميع التفسيرات التي اقترحها علينا مؤلفون كتبوا عن سوسيولوجيا الجماهير وسيكولوجيتها ترتد في واقع الأمر، وإنْ تحت أسماء مختلفة، إلى تفسير واحد، هو ذاك الذي يتلخص بكلمة **الإيحاء** السحرية. صحيح أن تارد Tarde يتكلم عن **تقليد**، لكننا لا نستطيع إلا أن نأخذ بما يقوله أحد المؤلفين حينما يبيّن لنا، في معرض نقده أفكار تارد، أن التقليد يدخل في باب الإيحاء، بل إنه نتيجة من نتائجه[1]. إن السيد لوبون يرد جميع خصائص الظاهرات إلى عاملين: الإيحاء المتبادل بين الأفراد وهيبة الزعماء. لكن الهيبة بدورها لا تُمارس إلا بقوة الإيحاء. وفيما يتعلق بالسيد ماك دوغال فقد كان من الممكن أن يساورنا لوهلة من الزمن الاعتقاد بأن مبدأه عن "الحث الانفعالي الأولي" كفيل بأن يعفينا من ضرورة التسليم بالإيحاء. لكننا عندما نمعن النظر في هذا المبدأ عن كثب نتبيّن أنه لا يفصح عن شيء آخر غير ظاهرات "التقليد" و"العدوى" المعروفة، مع إلحاحه على الجانب الوجداني في هذه الظاهرات. وأما أننا ننزع إلى تقليد الحالة الوجدانية لشخص نحن معه على تماس، فهذه واقعة لا تقبل مماراة. لكن لا بد أن نعلم أيضاً أننا كثيراً ما نقاوم هذا الميل، بمقاومتنا الحالة الوجدانية التي تبغي الاستحواذ علينا، وبتعمّدنا أن تأتي استجابتنا معاكسة جذرياً. قد يقول قائل إن التأثير الإيحائي للجمهور هو الذي يرغمنا على إطاعة

(١) بروجيل: «ماهية الظاهرة الاجتماعية: الإيحاء»، في **المجلة الفلسفية** *Revue Philosophique*، المجلد ٢٥، ١٩١٣.

الميل إلى التقليد، الذي بفعله نقع تحت سلطان حالة وجدانية. لكن حتى لو أخذنا برأي السيد ماك دوغال فلن نخرج من مجال الإيحاء: فهو لا يضيف إلى علمنا أكثر مما يعلمنا به الآخرون من أن الجماهير تتميّز بقابلية مفرطة للتأثر بالإيحاء.

هكذا نرانا وقد تهيأنا للتسليم بأن الإيحاء (أو، بتعبير أدقّ، قابلية التأثر بالإيحاء) ظاهرة بدئية غير قابلة للاختزال وواقعة أساسية في حياة الإنسان النفسية. وكذلك كان رأي برنهايم[1] الذي أمكن لي شخصياً، في عام ١٨٨٩، أن أعاين نجاحاته الباهرة. لكنني أذكر أنه راودني منذ ذلك الحين ضربٌ من التمرد الأصم على طغيان الإيحاء هذا.

حين كان مريض من المرضى يبدي مشاكسة كانوا يصيحون به: «ماذا تفعل؟ أنت تقاوم الإيحاء!»، وما كان في مقدوري أن أدفع عني فكرة مؤداها أن ما يرتكبونه بحقه ظلم وعنف. فقد كان من حق الشخص بكل تأكيد أن يقاوم الإيحاء، متى ما أريد إخضاعه بواسطة الإيحاء. وقد اتخذت معارضتي في زمن لاحق شكل تمرد على طريقة التفكير التي تتصوّر أن الإيحاء، الذي كان يُفسر به كل شيء، لا يحتاج هو نفسه إلى أي تفسير. ولقد استشهدت غير مرة بهذا الصدد بالدعابة القديمة: «إذا كان القديس كريستوف[2] يحمل

(١) برنهايم: طبيب من مدينة نانسي الفرنسية، كان يعالج المرضى بالإيحاء التنويمي، وقد درس عليه فرويد لفترة وجيزة من الزمن سنة ١٨٨٩، وترجم له كتابه: **الإيحاء وتطبيقاته العملية** (١٨٨٨) (م).

(٢) كريستوف: قديس يُقال إنه حمل الطفل يسوع على كتفه ليعبر به نهراً، وهو شفيع المسافرين وسائقي السيارات (م).

المسيح، وإذا كان المسيح يحمل العالم، فبربك أين كان يمكن للقديس كريستوف أن يضع قدميه؟»[1].

إنني إذ أتطرق اليوم من جديد، وبعد انقطاع دام ثلاثين سنة، إلى لغز الإيحاء، أجد أنه لم يتغير في الأمر شيء، خلا استثناء واحد إنْ كان يشهد على شيء فإنما على التأثير الذي مارسه التحليل النفسي. وأنا ألاحظ أن المساعي تتزايد في يومنا هذا إلى صياغة مفهوم الإيحاء صياغة صحيحة، أي إلى فرض قواعد متواضع عليها في استخدام هذا المصطلح[2]، وهذا في رأيي أمر له لزومه، على اعتبار أن الكلمة المذكورة، التي يتسع أكثر فأكثر نطاق استعمالها، ستفقد في النهاية معناها البدئي لتشير إلى أي تأثير، كائناً ما كان، نظير اللفظين الإنكليزيين To Suggest وSuggestion، أو نظير اللفظة الفرنسية Suggérer ومشتقاتها. لكننا ما زلنا لا نملك تفسيراً لطبيعة الإيحاء بالذات، أي للشروط التي يتعرّض فيها المرء لتأثير ما دونما سبب منطقي. ولقد كنت سأبدي استعدادي لإثبات صحة هذا التوكيد عن طريق تحليل أدبيات الثلاثين سنة الأخيرة لولا علمي بأن هناك بين معارفي من يهيّء بحثاً بالغ الأهمية حول هذه المسألة عينها.

وعليه، سأحاول فقط أن أطبّق على تفسير النفسية الجمعية

---

(1) «Christophorus Christum, Sed Sustulit Orbem. Constiterit Pedibus Dic Ubi Christophorus?», Konrad Richter: «Der Deutsche St. Christoph», Berlin 1896. *Acta Germanica*, V. 1.

(2) انظر مثلاً: «ملحوظة حول الإيحاء» «A Note On Suggestion»، بقلم ماك دوغال في **مجلة علم الأعصاب والأمراض النفسية** *Journal of Neurology And Psychopathology*، المجلد ١، العدد ١، أيار/مايو ١٩٢٠.

مفهوم **الليبيدو** الذي سبق أن أسدى لنا خدمات جلى في دراسة الأعصبة النفسية.

"الليبيدو" لفظ مستقى من معين نظرية الوجدانيات. وهو اسم نطلقه على طاقة الميول والنوازع المرتبطة بما نلخصه في كلمة **الحب** (علماً بأننا نعتبر هذه الطاقة مقداراً كمياً، ولكنه غير قابل للقياس بعد). ونواة ما نسميه بالحب تتألف بطبيعة الحال مما يُعرف عامةً بأنه هو الحب ومما يتغنى به الشعراء، أي الحب الجنسي الذي حده الجماع. بيد أننا لا نفصل عنه سائر صنوف الحب، كحب الذات، وحب الأهل والأولاد، والصداقة، وحب الناس بوجه عام، كما لا نفصل عنه التعلق بأشياء عينية وبأفكار مجردة. وتبريراً لهذا التوسع في استعمالنا لكلمة "الحب"، نستطيع أن نستشهد بالنتائج التي هدانا إليها البحث التحليلي النفسي، والتي تنصّ على أن جميع ضروب الحب هذه ما هي إلا تعابير عن مجموعة واحدة ومتماثلة من الدوافع التي تحضّ في بعض الحالات على الجماع أو تصرف في حالات أخرى عن هذا الهدف أو تحول دون تحقيقه، مع حفاظها على ما فيه الكفاية من سمات طبيعتها المميزة لكيلا يخطئ المرء بصدد هويتها (التضحية بالذات، نشدان الوصال).

واعتقادنا أن اللغة، بعزوها إلى "الحب" مثل هذا التعدّد في المدلولات، قامت بتركيب مبرر ملء التبرير، وأن خير ما يمكننا القيام به هو اتخاذ هذا التركيب أساساً لتأملاتنا وتفسيراتنا العلمية. ولقد أثار التحليل النفسي، بسلوكه هذا المسلك، عاصفة من الاستنكار، كما لو أنه أوجد بدعة فيها انتهاك للقدسيات. وهذا مع

أن التحليل النفسي، بـ "توسيعه" مفهوم الحب، لم يختلق شيئاً جديداً. فإيروس أفلاطون يُشابه، في أصوله وتظاهراته وصلاته بالحب الجنسي، مشابهة كاملة الطاقة الحبّية أو الليبيدو كما قال به التحليل النفسي[1]؛ وحين يمجد القديس بولس، في رسالته الشهيرة إلى أهل قورنثوس، الحب ويضعه فوق كل ما عداه[2]، فإنه يفهمه في أرجح الظن بالمعنى "الموسع" نفسه[3]، مما يترتب عليه أن الناس لا تحمل على الدوام مفكّريها الكبار على محمل الجد، حتى ولو تظاهرت بأنها معجبة بهم أشدّ الإعجاب.

إن التحليل النفسي يؤثْر أن ينظر إلى جميع صنوف الحب هذه، بالإحالة إلى أصلها، على أنها دوافع جنسية. وقد رأى أغلب الناس "المثقفين" في هذه التسمية إهانة، وانتقموا بتوجيههم إلى التحليل النفسي تهمة إرجاع كل شيء إلى الجنس. ومن يرَ في

---

(١) ناشمنسون: «نظرية فرويد في الليبيدو وصلتها بمذهب أفلاطون عن إيروس»: (Freud's Libidotheorie Verglichen Mit Der Eroslehre Platos)، في: **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، المجلد ٣، ١٩١٥؛ وكذلك بفستر، المصدر الآنف الذكر، المجلد ٧، ١٩٢١.

(٢) تميز الترجمة العربية للكتاب المقدس بين "الحب" و"المحبة". فقد جاء مثلاً في الرسالة الأولى لبولس إلى أهل قورنثوس: «إنْ كانت لي نبوة وأعلم جميع الأسرار وكل علم وإنْ كان لي كل الإيمان حتى أنقل الجبال، ولكن ليس لي محبة، فلست شيئاً. وإن أطعمتُ الجياع كل أموالي وإن سلمت جسدي حتى أحترق، ولكن ليس لي محبة، فلا أنتفع شيئاً»... إلخ (م).

(٣) «إن كنت أتكلم بألسنة الناس والملائكة، ولكن ليس لي محبة، فقد صرت نحاساً يطن أو صنجاً يرن»، رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل قورنثوس، الإصحاح الثالث عشر، الآية ١.

الجنس شيئاً معيباً ومذلاً للطبيعة البشرية، فله الحرية في أن يستخدم ألفاظاً أكثر لباقة مثل **إيروس وإيروسي**. ولقد كان بوسعي أن أفعل الشيء نفسه أنا نفسي من البداية، مما كان سيوفر عليّ قدراً غير قليل من الاعتراضات. لكنني لم أفعل، لأنني لا أحب الانصياع لداعي الجبن. والمرء لا يعلم إلى أين يمكن أن تقوده هذه الطريق؛ فهو يبدأ بالتنازل بخصوص الألفاظ، وينتهي به الأمر أحياناً إلى التنازل بخصوص الأشياء. وأنا لا أرى من فضلٍ لمن يخجل من الجنس؛ فاللفظة اليونانية **إيروس**، التي يُراد بها التخفيف من هذا الخجل، ما هي في واقع الأمر إلا ترجمة لكلمتنا **الحب**؛ وأخيراً فإنّ من يقدر على الانتصار فلا حاجة به إلى تقديم تنازلات.

سنحاول إذن أن نسلّم بأن علاقات حبية (أو بتعبير أكثر حياداً: روابط وجدانية) تشكّل أيضاً مكنون النفس الجماعية. ولنتذكر أن المؤلّفين الذين استشهدنا بهم لا ينبسون ببنت شفة بصدد هذا الموضوع. فما يمكن أن يطابق هذه العلاقات الغرامية يختفي عندهم وراء ستار الإيحاء. وثمة فكرتان ـ نشير إليهما عرضاً ـ تبرران على كل حال محاولتنا هذه. فحتى يحافظ الجمهور، **أولاً**، على تماسكه، فلا بد أن تمسكه قوة ما. وماذا يمكن أن تكون هذه القوة إن لم تكن إيروس الذي يضمن وحدة كل ما هو موجود في العالم وتلاحمه؟ **ثانياً**، حين يعزف الفرد، وقد ضواه الجمهور تحت جناحيه، عما هو شخصي وخاص بالنسبة إليه ويسلس قياده لإيحاء الآخرين، يساورنا الانطباع بأنه إنما يفعل ذلك لأنه يشعر بالحاجة إلى أن يكون على توافق، لا على تعارض، مع سائر أعضاء الجمهور؛ إذن فلعله يفعل ذلك «حباً بالآخرين».

ـ ٥ ـ

جمهوران اصطناعيان:
الكنيسة والجيش

فيما يتعلق بمورفولوجيا الجماهير، يخلق بنا أن نتذكر أنه في مستطاعنا التمييز بين صنوف عدة من الجماهير، وأن هذه الأخيرة يمكن أن تسلك، في تشكيلها وتكوينها، اتجاهات متعاكسة في كثير من الأحيان. فثمة جماهير عابرة للغاية وجماهير دائمة؛ جماهير متجانسة للغاية، مؤلفة من أفراد متشابهين، وجماهير غير متجانسة؛ وهناك جماهير طبيعية وجماهير اصطناعية لا يقوم لها قوام إلا بفعل إكراه خارجي؛ وتوجد جماهير بدائية وجماهير متميِّزة، رفيعة التنظيم. بيد أننا سنلحّ بوجه خاص، لأسباب سيأتي بيانها لاحقاً، على تمييز لم يعره المؤلفون انتباهاً كافياً: التمييز بين الجماهير التي بلا قادة والجماهير التي يقودها قادة. وبالتعارض الحادّ مع العُرف الدارج لن نعتمد منطلقاً لأبحاثنا تشكيلاً جماعياً بسيطاً وبدائياً، بل جماهير دائمة، اصطناعية، ذات درجة عالية للغاية من التنظيم. والأمثلة الأكثر إثارة للاهتمام على هذه التشكيلات ستقدمها لنا

الكنيسة، أي جماعة المؤمنين؛ **والجيش**.

إن الكنيسة والجيش جمهوران اصطناعيان، أي جمهوران يقوم تلاحمهما على إكراه خارجي من شأنه في الوقت نفسه أن يمنع تعديل بنيتهما. وبوجه العموم، ينخرط الفرد في جمهور من هذا النوع من دون أن تُؤخذ مشورته مسبقاً لمعرفة ما إذا كانت له رغبة في ذلك أم لا؛ والمرء ليس حراً في الدخول إليه أو الخروج منه بحسب إرادته، ومحاولات الفرار تُعاقب بقسوة أو تُربط ببعض الشروط المحددة بدقة وصرامة. أما مسألة معرفة سبب حاجة هذه التجمعات إلى مثل هذه الضمانات، فلا تعنينا في الوقت الراهن. وإنما ما يعنينا هو أن هذه الجماهير الرفيعة التنظيم، المحمية على هذا النحو من كل إمكانية انحلال، تميط لنا اللثام عن بعض الخصائص التي تبقى، في الجماهير الأخرى، محجوبة عن الأنظار.

إن وهماً واحداً يسود في الكنيسة (ومن صالحنا أن نتخذ الكنيسة الكاثوليكية نموذجاً) وفي الجيش، مهما تعددت الفروق بينهما، وهذا الوهم هو وهم حضور، مرئي أو غير مرئي، لزعيم (المسيح في الكنيسة الكاثوليكية، والقائد الأعلى في الجيش) يحب جميع أعضاء الجماعة حباً متعادلاً. وكل الباقي رهن بهذا الوهم؛ فإن اختفى قُضي بالانحلال على الكنيسة والجيش، وذلك بقدر ما ينعدم الإكراه الخارجي. أما فيما يتعلق بالحب المتعادل الذي يحب به المسيح جميع أتباعه بلا استثناء وبلا تمييز، فخير ما تعبّر عنه الكلمات التالية: «كل ما تفعلونه لواحد من وضعاء إخوتي، فإنما لي تفعلونه». وهو، بالقياس إلى الأفراد الذين يتألف منهم جمهور

المؤمنين، في وضع الأخ الأكبر؛ إنه يقوم لهم مقام الأب. وكل المطالب التي يُطالب الفرد بها إنما تنبع من حب المسيح هذا. إن نفحة ديموقراطية تسري في أوصال الكنيسة، لأن الجميع متساوون أمام المسيح، ولأن للجميع حقاً متماثلاً في حبه. ولسبب لا يخلو من عمق يجري الإلحاح على التشابه بين الجماعة المسيحية وبين الأسرة، ويعتبر المؤمنون أنفسهم إخوة في الحب الذي يعتلج به قلب المسيح حيالهم. ولا مرية في أن الرابطة التي تربط كل فرد بالمسيح هي علة الرابطة التي تربط كل فرد بسائر الأفراد. وكذلك الحال في الجيش؛ فالقائد هو الأب الذي يحب سواسية جنوده كافة، ولهذا يرتبط هؤلاء بعضهم ببعض بروابط الرفقة. ومن وجهة نظر البنية يتميّز الجيش عن الكنيسة بكونه يتألف من هرم من تشكيلات متراتبة: فكل ضابط هو، كالقائد الأعلى، أبو فرقته، وكل ضابط صف هو أبو فصيلته. صحيح أن الكنيسة تشتمل هي الأخرى على تراتب من هذا القبيل، بيد أن هذا التراتب لا يلعب فيها الدور التنظيمي نفسه، إذ يُفترض أن المسيح يعرف حاجات أتباعه من المؤمنين ويهتم بهم أكثر مما يستطيع أن يفعله أي زعيم بشر.

من الممكن الاعتراض بحق على هذا التصور للبنية الليبيدوية للجيش بأنه لا يقيم وزناً لأفكار الوطن والمجد القومي وغيرها من الأفكار التي تسهم أعظم الإسهام في صون تلاحم الجيش. ومن السهل الرد على هذا الاعتراض بالقول إن عناصر التلاحم هذه هي من طبيعة مغايرة تماماً وبعيدة عن أن تكون بسيطة كما يُفترض؛

وبوسعنا أن نضيف أن أمثلة كبار القادة من أمثال قيصر وفالنشتاين[١] ونابليون تدل على أن الأفكار المذكورة ليست مما لا غنى عنه لصون لحمة جيش من الجيوش. أما فيما يتعلق بالاستبدال المحتمل للقائد بفكرة موجِّهة، وبالعلاقات ما بين الاثنين، فلنا إلى ذلك عودة لاحقاً. ومن يضرب صفحاً عن هذا العامل الليبيدوي في الجيش، حتى وإن لم يكن هو العامل الوحيد الذي يفعل فعله، لا يقترف غلطة نظرية فحسب، بل يخلق أيضاً خطراً عملياً. وقد عانت من عواقب هذا الخطأ وهذا الخطر النزعةُ العسكرية البروسية التي كانت، مثلها مثل العلم الألماني، مستغلقة على علم النفس، في إبان الحرب الأوروبية الكبرى. فقد جرى التسليم لاحقاً بأن الأعصبة الحربية التي أدت إلى انحلال الجيش الألماني كانت تمثل احتجاجاً من قِبَلِ الفرد على الدور المحدّد له. وبالاستناد إلى تقرير إ. سيمل[٢] Simmel، يسعنا التوكيد بأن المكان الأول بين علل تلك الأعصبة ينبغي أن يُعزى إلى المعاملة القاسية واللاإنسانية التي كان القادة يعاملون بها رجالهم. ولو كانت هذه الحاجة الليبيدوية لدى الجندي أُخذت بعين الاعتبار لما كانت النقاط الأربع عشرة للرئيس ولسون[٣] وجدت آذاناً

(١) ألبريخت فالنشتاين: من أشهر قادة الإمبراطور الجرماني في حرب الثلاثين سنة (١٥٨٣ ـ ١٦٣٤)، طمع بعرش بوهيميا وتفاوض مع العدو، فأمر الإمبراطور باغتياله (م).

(٢) **أعصبة الحرب والرضات النفسية**، ميونيخ، ١٩١٨.

(٣) توماس وودرو ولسون: سياسي أميركي (١٨٥٦ ـ ١٩٢٤)، شغل منصب رئيس الولايات المتحدة الأميركية عام ١٩١٣، وأعيد انتخابه عام ١٩١٦، فاتخذ قراراً بإشراك بلاده في الحرب العالمية الأولى، ووضع لمعاهدة الصلح مشروعاً بأربع عشرة نقطة اشتهر به (م).

صاغية بمثل تلك السهولة، ولما كان القادة الألمان رأوا الأداة العظيمة التي كانت في متناولهم وهي تتحطم بين أيديهم.

لنلاحظ أن كل فرد في هذين الجمهورين الاصطناعيين (الكنيسة والجيش) يرتبط بروابط ليبيدوية بالرئيس (المسيح، القائد الأعلى) من جهة، وبسائر الأفراد الذين يتألف منهم الجمهور من جهة أخرى. وسوف نعود لاحقاً إلى دراسة العلاقات القائمة بين هذين النوعين من الروابط، لنتبيّن هل هي من طبيعة واحدة وقيمة واحدة، ولنرى ما المصطلحات السيكولوجية التي يمكن توصيفها بها. ولكن يخيل إلينا أننا مستطيعون من الآن أن نلوم المؤلفين على كونهم لم يأخذوا باعتبارهم إلى حد كاف أهمية الزعيم في سيكولوجيا الجماهير، على حين أن اختيار الموضوع الأول لأبحاثنا قد وضعنا في شروط مناسبة أكثر بكثير. ونحن نعتقد أننا اهتدينا إلى الطريق الصحيح لتفسير الظاهرة الأساسية في علم نفس الجماهير، ونعني بها غياب الحرية الذي هو الصفة المميزة للأفراد المؤلّفين لجمهور ما. وبالفعل، ونظراً إلى أن روابط وجدانية متينة تربط الفرد بمركزين مختلفين، فلن يكون عسيراً علينا أن نفسّر بهذه العلّة بالذات ما يطرأ على شخصيته من تعديل وانحداد حسبما لاحظ ودوّن المؤلّفون جميعاً.

وتوكيداً لاقتناعنا بأن ماهية الجمهور إنما تكمن في الروابط الليبيدوية التي تخترقه من أقصاه إلى أقصاه، كشبكة مرصوصة، ما علينا إلاّ أن نحلل ظاهرة الذعر، كما تُلاحظ بوجه خاص في الجماهير العسكرية. فالذعر يحدث عندما يطفق الجمهور بالتحلل. ومن علائمه الامتناع عن إطاعة أوامر القادة، وعدم اهتمام كل واحد

بغير نفسه، دونما مبالاة بالآخرين. وبذلك تنفصم الروابط المتبادلة، ويستحوذ على الجميع رعبٌ هائل لا يستطيع أحد تفسيراً لأسبابه. وطبيعي أنه يمكن الاعتراض علينا بأننا نقلب تسلسل الظاهرات، وأن الرعب، الذي أخذ أبعاداً مفرطة، هو الذي فصم، على العكس، الروابط كافة وخنق سائر الاعتبارات الأخرى. بل إن السيد ماك دوغال[1] يرى في الذعر (وإنْ غير العسكري، هذا صحيح) مثالاً نموذجياً على ما يسميه بـ **الحثّ الأولي**، أي احتدام العواطف بفعل العدوى. لكن هذا التفسير العقلاني غير مرضٍ بالمرة، إذ إن المطلوب هو على وجه التحديد تفسير أسباب اتخاذ الخوف مثل تلك الأبعاد الهائلة. ومن المستحيل إلقاء تبعته على جسامة الخطر، لأن ذلك الجيش نفسه، الذي هو الآن فريسة الذعر، سبق له أن واجه، بلا تردد، أخطاراً جسيمة مماثلة، هذا إنْ لم نقل أخطاراً أكبر أيضاً؛ وما يُميّز الذعر هو على وجه الدقة عدم تناسبه مع الخطر المتوعد، وانفلاته من عقاله في كثير من الأحيان لأسباب غير ذات شأن. وحين يطفق الفرد، وقد استبد به الهلع، بالتفكير بنفسه وحده دون سواه، فإنما يشهد بذلك على تمزق الروابط الوجدانية التي كانت قد خففت حتى ذلك الحين من شأن الخطر في نظره. وعندئذ يُخالجه شعور بأنه يقف وحده في مواجهة الخطر، وهذا ما يجعله يبالغ في خطورته. بوسعنا أن نقول إذن إن الهلع يفترض تراخي بنية الجمهور الليبيدوية وتزعزعها، وإنه لا يؤتي مفعوله إلا بعد هذا التراخي

(١) المصدر الآنف الذكر، ص ٢٤.

تحديداً؛ أما الرأي المعاكس، الذي يرى في الخوف من الخطر علة تدمير روابط الجمهور الليبيدوية، فإنه لا يطابق واقع الأمور.

إن هذه الملاحظات لا تطعن في صحة تصور السيد ماك دوغال القائل إن الخوف الجماعي يمكن أن يأخذ حجماً خارقاً للمألوف تحت تأثير الحثّ (العدوى). وهذا التصوّر يصلح بوجه خاص لتفسير الحالات التي يكون فيها الخطر كبيراً حقاً ولا يكون فيها الجمهور موطد التلاحم بقوة رابط وجداني ما. والمثال النموذجي على هذه الحالة هو مثال الحريق الذي يندلع في قاعة اجتماع أو مسرح. لكن المثال الأغنى بالفائدة والأكثر مطابقة لمحاجّتنا هو مثال الفيلق الحربي الذي يدبّ فيه الذعر في مواجهة خطر لا يتعدى الحد المعتاد مع أنه سبق له أن واجهه غير مرة بهدوء ورباطة جأش. وكلمة "ذعر" ليس لها على كل حال تحديد قاطع ووحيد المعنى. فتارةً يفيد في الدلالة على الرعب الجماعي، وطوراً على الرعب الفردي، حينما يتجاوز كل حد، وتارةً ثالثة وغالبة يطلق هذا الاسم على الحالات التي لا يكون فيها لانفجار الخوف مبرّره في الظروف الموضوعية. ونحن، إذ نعزو إلى كلمة "الذعر" معنى الخوف الجماعي، نستطيع أن نعقد مقارنة لها أهميتها البالغة. فخوف الفرد ينشأ إما عن جسامة الخطر وإما عن روابط وجدانية (تموضع الليبيدو)؛ والحالة الأخيرة هذه هي حالة الحصر العصابي[1]. كذلك فإن الذعر ينشأ إما عقب تفاقم الخطر الذي يتوعد الناس جميعاً، وإما عقب انحلال الروابط الوجدانية التي

(١) انظر: **المدخل إلى التحليل النفسي**، المحاضرة ٢٥: «الحصر».

كانت تضمن تلاحم الجمهور، وفي هذه الحالة الأخيرة ينطوي الحصر الجماعي على وجوه شَبه مع الحصر العصابي[١].

وإذا ما تصوّرنا الذعر، كما يفعل السيد ماك دوغال[٢]، تظاهرةً من التظاهرات المميِّزة لعقل الجماعة، نصل إلى نتيجة لا تخلو من مفارقة وهي أن النفس الجماعية تنحل في نفس اللحظة التي تفصح فيها عن خاصتها الأكثر تمييزاً لها وبفعل التظاهرة عينها. وليس ثمة من ريب في أن الذعر يعني تحلل الجمهور، وفي أن عاقبته هي انحلال كل رابط بين أعضاء هذا الجمهور.

في المسرحية التي كتبها نستروي Nestroy على سبيل المحاكاة الساخرة لمأساة[٣] هيبل Hebbel: **يهوديت وأليفانا**[٤]، يهتف محارب: «لقد فقد قائدنا رشده»، وللحال يلوذ جميع الأشوريين بالفرار. وهذا مثال نموذجي على الكيفية التي يدبّ بها الذعر الذي لا يحتاج في أكثر الأحيان إلا لذريعة واهية. فالخطر يبقى كما هو، ولكن يكفي، كي يدب الذعر، أن تنقطع أخبار القائد وأن يحسبه العسكر قد ضلّ السبيل أو اختفى. وبزوال الروابط التي كانت تربط أفراد الجمهور بالقائد، تزول بوجه عام الروابط التي كانت تربطهم

---

(١) انظر المقال المثير للاهتمام، وإنْ المغرق في الخيال بعض الشيء، بقلم بيلا فون فلزيغي: «الذعر وعقدة الذعر»، مجلة **إيماغو**، المجلد ٦، ص ١٢٠.

(٢) المصدر الآنف الذكر.

(٣) فريدريش هيبل: مؤلف مسرحي ألماني (١٧١٣ ـ ١٨٦٣)، له مسرحيات درامية رومانسية (**يهوديت**) وثلاثية **النيبيلونجن** (م).

(٤) أليفانا: قائد جيوش نبوخذنصر، قتلته يهوديت وهو نائم عند أبواب بيت فلوى التي كان يحاصرها (م).

بعضهم ببعض. ويتفتت الجمهور وينسحق كقارورة بولونية[١] دُق رأسها.

وبالمقابل، ليس من السهل بالقدر نفسه ملاحظة تحلل الجمهور الديني. فقد أتيحت لي الفرصة مؤخراً لمطالعة رواية إنكليزية كُتبت بروح مسيحية وزكاها أسقف لندن. وعنوان هذه الرواية **عندما كان يخيم الظلام**[٢]. وهي تصف على نحو بارع، وصحيح في رأيي، عواقب مثل ذلك الاحتمال. فالمؤلف يتخيل مؤامرة حاكها أعداء شخص المسيح والعقيدة النصرانية إذ ادعوا أنهم أفلحوا في الاهتداء إلى سرداب في أورشليم القدس، ووجدوا في هذا السرداب نقشاً يعترف فيه يوسف الرامي[٣] بأنه اختطف سراً، لدواعي الورع والتقوى، جسد المسيح من قبره، بعد ثلاثة أيام من جنازته لينقله إلى ذلك السرداب. وكان هذا الاكتشاف الأثري يعني تقوّض عقيدة بعث المسيح وطبيعته الإلهية، وكان من عواقبه زعزعة الثقافة الأوروبية وزيادة عدد أعمال العنف وشتى أنواع الجرائم زيادة هائلة، إلى أن تم كشف مؤامرة المدلسين وفضحها.

إن هذا الانحلال المفترض للجمهور الديني لم يتمخض عن ذلك الرعب الذي لا مسوّغ له ولا مبرر، بل فجّر مشاعر العداء تجاه

(١) نسبة إلى بولونيا: وهي مدينة إيطالية، عاصمة مقاطعة إميليا الواقعة على البحر الأدرياتيكي، كان لها دور مرموق في عصر النهضة (م).

(٢) بالإنكليزية في النص: *When it Was Dark*. وهي رواية من تأليف غي ثورن نشرت عام ١٩٠٣ ولقيت نجاحاً باهراً (م).

(٣) يوسف الرامي: من تلاميذ المسيح، جاء في الأناجيل أنه أنزل جسد المسيح عن الصليب ولفّه ودفنه بمساعدة نيقوديموس في مدفنه الخاص (م).

أشخاص آخرين، وهي مشاعر ما كان لها من قبل أن تفصح عن طبيعتها بفضل الحب المشترك الذي كان المسيح يشمل به البشر كافة[1]. وحتى في ظل ملكوت المسيح يبقى هناك أفراد خارجون على هذه الروابط: إنهم أولئك الذين لا ينتمون إلى طائفة المؤمنين، أولئك الذين لا يحبّون المسيح ولا يحبّهم المسيح. ولهذا فإن الدين، حتى عندما ينعت نفسه بأنه دين الحب، ملزم بأن يكون صارماً وبأن يُعامل بلا حب جميع أولئك الذين لا ينتمون إليه. وفي الحقيقة، إن كل دين هو دين حب بالنسبة إلى من يضويهم تحت جناحيه، وكل دين مستعد لأن يدلل على قسوته وعدم تسامحه إزاء أولئك الذين لا ينتمون إليه.

وأياً يكن الضرر الشخصي الذي يمكن أن ينتاب المرء، فليس بجائز له أن يغلو ويسرف في لوم المؤمن على قسوته وتعصبه؛ فسهل على اللامؤمنين واللامبالين، من وجهة النظر السيكولوجية، أن يدللوا على غربة هذه المشاعر عنهم. وإذا كان هذا التعصب ما عاد يتلبس اليوم ما كان يتلبسه بالأمس من عنف وقسوة، فإننا نخطئ فيما لو رأينا في ذلك نتيجة من نتائج الدماثة التي جنحت إليها طبائع الناس. بل ينبغي البحث عن علة ذلك في الوهن الأكيد الذي طرأ على المشاعر الدينية وعلى الروابط الليبيدوية الصادرة عنها هذه المشاعر.

ويكفي أن يحل تشكيل جماعي آخر محل الطائفة الدينية (وهذا هو، في الظاهر، حال ما يسمى بـ "الحزب المتطرف") حتى يتظاهر

(١) انظر تفسير مثل هذه الظاهرات، الطارئة في أعقاب سقوط السلطة الأبوية، في: **المجتمع الفاقد الأب**، بقلم ب. فيدون، فيينا، ١٩١٩.

من جديد، حيال أولئك الذين بقوا خارج هذا التشكيل، التعصب نفسه الذي كان يميّز الصراعات الدينية؛ ولو كان في المستطاع أن تأخذ الاختلافات بين التصورات العلمية أهمية معادلة في نظر الجماهير للاختلافات الدينية، لتمخّضت عنها في أغلب الظن، وللأسباب ذاتها، النتيجة نفسها.

ـ ٦ ـ
مشكلات جديدة
واتجاهات جديدة في البحث

درسنا في الفصل السابق جمهورين اصطناعيين، ووجدنا أنهما يخضعان لنوعين من الروابط الوجدانية: الروابط التي تربط الأفراد بالرئيس، وتلك التي تربط الأفراد بعضهم ببعض، علماً بأن الروابط الأولى تبدو أكثر أهمية، وهذا بالنسبة إلى الأفراد أنفسهم على الأقل.

والحال أن ثمة أموراً كثيرة قد تستوجب الدراسة والتحليل فيما يتعلق ببنية الجماهير. فقد يكون من الضروري بادئ ذي بدء أن نقرر أن مجرد اجتماع بعض الناس لا يمثّل جمهوراً، وذلك ما لم تتكوّن الروابط التي تكلّمنا عنها أعلاه، ولكن لن يكون لنا بد أيضاً من الإقرار بأن أي اجتماع للناس يظهر ميلاً قوياً إلى التحوّل إلى جمهور نفسي. وقد تكون هناك بعد ذلك حاجة إلى دراسة معمّقة لشتى الجماهير، الدائمة بقدر أو بآخر، التي تتكوّن عفوياً، وكذلك إلى دراسة شروط تكوّنها وانحلالها. وفي هذه الحال سيستأهل الفرق بين الجماهير التي لها رئيس والجماهير التي ليس لها رئيس اهتماماً

خاصاً. وقد تكون هناك حاجة أيضاً إلى النظر في مسألة معرفة ما إذا لم تكن الجماهير التي لها رئيس هي الجماهير الأكثر بدائية وتمامية؛ وما إذا لم يكن ممكناً، في بعض الجماهير، استبدال الرئيس بتجريدٍ ما، بفكرةٍ ما (إن الجماهير التي تنصاع لرئيس غير منظور تقترب غاية الاقتراب من هذا الشكل الأخير)؛ وما إذا لم يكن ممكناً أن يقوم بهذا الدور الاستبدالي ميلٌ ما أو توقٌ ما يُمكن أن تضطرم به قلوب أعداد غفيرة من الناس؟ ثم ألا يمكن للتجريد بدوره أن يتجسد بقدر متفاوت من التمامية في شخص رئيس ثانوي، فتقوم عندئذ صلات متنوعة ومثيرة للاهتمام بين الرئيس والفكرة؟ ثم ألا توجد هناك حالات يتلبّس فيها الرئيس أو الفكرة، إذا جاز التعبير، طابعاً سلبياً، أي تكون فيها كراهية شخص من الأشخاص قادرة على تحقيق نفس الاتحاد وعلى خلق نفس الروابط الوجدانية التي يخلقها الإخلاص الإيجابي لهذا الشخص؟ وأخيراً، ألا يحق لنا أن نتساءل هل وجود الرئيس شرط لا غنى عنه كيما يتحوّل تحشّدٌ من الناس إلى جمهور نفسي؟

إلا أن جميع هذه المسائل ـ وبعضها عُولج في كتب علم النفس الجماهيري ـ لا يمكن أن تصرف اهتمامنا عن المشكلات السيكولوجية الأساسية التي تطرحها علينا بنية الجماهير. ولنبدأ أولاً بالنظر في ما يُمكن أن يكون أقصر طريق ينبغي سلوكه للوصول إلى الدليل على الطبيعة الليبيدوية للروابط التي تضمن تلاحم الجمهور.

لنحاول أن نتمثل الكيفية التي يتصرّف بها الناس حيال بعضهم بعضاً من وجهة النظر الوجدانية. فبحسب المثل الرمزي الشهير الذي

ضربه شوبنهاور عن الشياهم[1] المعانية من البرد، ليس لأحد منا أن يطيق التداني الحميم أكثر من اللازم مع أقرانه:

«في يوم صقيعي من أيام الشتاء، تراصّ أفراد قطيع من الشياهم بعضها لصق بعض اتقاء للبرد بالدفء المتبادل. ولكنها ما لبثت، وقد أوجعها الشوك، أن تباعدت بعضها عن بعض. غير أن البرد المستمر اضطرها إلى التداني من جديد، فأحست مرة أخرى بوخز الشوك المزعج. واستمر هذا التناوب بين التداني والتنائي إلى أن وجدت المسافة المناسبة حيث شعرت أنها بمنجى من الأذى»[2].

وبحسب شهادة التحليل النفسي، فإن كل علاقة وجدانية حميمة، متفاوتة الديمومة، بين شخصين ـ علاقات زوجية، صداقة، علاقات بين الأهل والأولاد[3] ـ تترك رسابة من المشاعر العدائية، أو على الأقل اللاودّية، لا سبيل إلى التخلّص منها إلاّ بكبتها. وهذا الوضع أكثر وضوحاً في حالة شريكين يمضيان وقتهما في التخاصم، أو في حالة مرؤوس دائم التذمر من رئيسه. والأمر نفسه يتكرّر متى ما اجتمع الناس على نحو يؤلفون معه مجموعات أوسع. فكلما تصاهرت أسرتان عن طريق الزواج، اعتبرت كل واحدة منهما نفسها أعلى من الأخرى وأرفع مقاماً؛ وإذا ما تجاورت مدينتان نشبت بينهما

(١) الشياهم ومفردها الشيهم: ذكور القنافذ، ذات الوبر الشائك (م).

(٢) *Parerga Und Paralipomena*، القسم الثاني، ٣١: «Gleichnisse Und Parabeln».

(٣) ربما باستثناء علاقة الأم بالابن، وهي علاقة تقوم على أساس النرجسية ولا تعكرها مزاحمة لاحقة؛ بل يبدو أن اختيار الموضوع الجنسي الأولي يعزّزها.

منافسة وغيرة؛ وكل مقاطعة صغيرة تزدري المقاطعة المجاورة. كذلك فإن الجماعات الإثنية المنتمية إلى أرومة واحدة تنزع إلى التكاره والتباغض: فالألماني الجنوبي لا يطيق الألماني الشمالي، والإنكليزي لا يترك سوأة إلاّ ويلصقها بالإسكتلندي، والإسباني يحتقر البرتغالي. وتزداد البغضاء تأججاً كلما برزت الفروق بمزيد من الحدة: وهذا ما يفسّر نفور الغاليين من الجرمان، والآريين من الساميين، والبيض من الملونين.

وإذا ما انصبّ العداء على أشخاص محبوبين، قُلنا إن في الأمر تعارضاً وجدانياً، وتحرّينا عن تفسير هذه الظاهرة، وربما على نحو عقلاني أكثر مما ينبغي، في المنازعات العديدة التي قد تنشأ بين الاهتمامات حتى في إطار العلاقات الحميمة للغاية. أما مشاعر الاشمئزاز والمقت التي تساور الناس إزاء الأجانب الذين هم على احتكاك معهم، فنستطيع أن نرى فيها تعبيراً عن أنوية، عن نرجسية تسعى إلى توكيد ذاتها وتتصرّف كما لو أن أبسط انحراف عن الخصائص الفردية المتطوّرة عنها يعني نقداً لهذه الخصائص وشبه دعوة إلى تعديلها وتبديلها. ولكن لماذا تحيط حساسية كبيرة بهذه التفاصيل التمايزية تحديداً؟ هذا ما نجهله؛ إلاّ أن الشيء الأكيد هو أن مسلك الناس هذا يكشف عن قابلية للحقد وعن عدوانية نجهل مصدرهما، ولكننا نستطيع أن نعزو إليهما طابعاً أصلياً ابتدائياً[1].

---

(١) في مبحثي الذي يحمل عنوان **ما وراء مبدأ اللذة**، أسعى إلى ربط طباق الحب والكره بتناقض بين غرائز الحياة وغرائز الموت، وإلى بيان أن الغرائز الجنسية هي أصفى ممثل للأولى.

بيد أن كل هذه الحساسية المفرطة تختفي، بصورة مؤقتة أو دائمة، في الجمهور. فما دام التشكيل الجماعي قائماً، يتصرّف الأفراد وكأنهم جُبلوا في قالب واحد، فيتحمّلون كل خصائص جيرانهم، ويعتبرون أنفسهم عدلاء لهم، ولا يخامرهم إزاءهم أي شعور بالبغض. وطبقاً لتصوّراتنا النظرية، فإن مثل هذا التقييد للنرجسية لا يمكن أن ينجم إلاّ عن فعل عاملٍ واحدٍ: الارتباط الليبيدوي بأشخاص آخرين. فالأنانية لا تجد من حد إلا في حب الآخرين، في الحب الموضوعاني[1]. وقد يسألنا سائل بهذا الصدد: أليس ترابط المصالح قميناً، من دون تدخل أي عنصر ليبيدوي، بأن يحمل الناس على التسامح المتبادل وعلى احترام الآخرين؟ ومن السهل الإجابة عن هذا السؤال بأنه لا مجال في مثل هذه الحال لتقييد دائم للنرجسية، إذ إن التسامح في هذا النوع من الروابط لا يدوم أكثر مما تدوم الفائدة المباشرة المجتناة من التعاون مع الآخرين. والقيمة العملية لهذا السؤال أضأل على كل حال مما قد يميل المرء إلى الاعتقاد، إذ دلّت التجربة على أن ثمة علاقات ليبيدوية تقوم بصورة مطردة بين الرفاق في حالات التعاون الصرف، وأن هذه العلاقات لا تزول بزوال الفوائد العملية الصرف التي يجتنيها كل فرد من هذا التعاون.

والحق أننا نلتقي ثانية في علاقات الناس الاجتماعية نفس

(١) انظر: **مدخل إلى النرجسية** *Zur Einfuhrung Des Narzissmuss* في مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصبة، السلسلة ٤، ١٩٢٠. (انظر الترجمة العربية للنص في: س. فرويد: **الحياة الجنسية**، بترجمتنا، بيروت، دار الطليعة، ط٢: ١٩٩٣، والموضوعاني: نسبة إلى الموضوع، أي غير الذات (م)).

الوقائع التي أتاح لنا البحث التحليلي النفسي رصدها في أثناء تطور الليبيدو الفردي. فالليبيدو يرتبط بإشباع الحاجات الحيوية الكبرى ويختار كمواضيع أولى له الأشخاص الذين يسهم تدخلهم في تحقيق هذا الإشباع. وقد كان الحب، في تطور الإنسانية كما في تطور الفرد، هو العامل الرئيسي، إنْ لم نقل العامل الأوحد في الحضارة، لأنه هو الذي فرض الانتقال من الأنانية إلى الغيرية. وهذا ينطبق على الحب الجنسي للمرأة، بكل ما يترتب عليه من وجوب التقيُّد بما هو محبّب إليها، انطباقه على الحب المتجرّد من الصفة الجنسية والحب الجنسي المثلي والمصعَّد، وهو الحب الذي يولد من العمل المشترك وينصبّ على رجال آخرين.

وعليه، إذا ما لاحظنا في الجمهور تقييدات للأنانية النرجسية لا تتظاهر خارج نطاقه، كان لزاماً علينا أن نرى فيها دليلاً لا يدحض على أن التشكيل الجماعي يتميّز جوهراً وأساساً بقيام روابط وجدانية جديدة بين أعضاء هذا التشكيل.

والسؤال الذي يطرح نفسه ويفرض ذاته هنا هو ذاك المتعلّق بمعرفة ما نوع هذه الروابط الوجدانية الجديدة. فأول ما كان يشغلنا في النظرية التحليلية النفسية عن الأعصبة حتى هذه الساعة، وبصورة شبه حصرية، هي الميول الإيروسية التي تظل تنشد، في تثبُّتها على مواضيع، أهدافاً جنسية مباشرة. وبديهي أن الأهداف، فيما يتعلق بالجمهور، لا يمكن أن تكون أهدافاً جنسية. فنحن نواجه هنا ميولاً إيروسية انحرفت عن أهدافها الأولية، من دون أن تفقد شيئاً من طاقتها. والحال أننا نلاحظ، حتى في إطار التثبيت الجنسي العادي

على مواضيع، ظاهرات يمكن تأويلها على أنها انحراف للغريزة عن هدفها الجنسي. وقد وصفنا هذه الظاهرات بأنها عبارة عن درجات في الحالة الحبّية ورأينا أنها تنطوي على بعض التحديد للأنا. وسنمحص الآن بانتباه خاص هذه الظاهرات المميّزة للحالة الحبية بأمل ـ وهو أمل يبدو لي مبرراً ـ أن نستخلص منها نتائج قابلة للتطبيق على العلاقات الوجدانية بين أفراد الجمهور الواحد. وقد تكون لدينا رغبة في أن نعرف، علاوةً على ذلك، هل نمط التثبيت على موضوع ما، كما نرصده في الحياة الجنسية، هو الرابطة الوجدانية الوحيدة الممكنة مع شخص آخر، أم أنه يتوجب علينا أيضاً أن نأخذ في اعتبارنا آليات أخرى من النوع نفسه. والحال أن التحليل النفسي يكشف لنا على وجه التحديد عن وجود هذه الآليات الأخرى: إنها **التماهيات**، وهي سيرورات لا تزال غير معروفة بما فيه الكفاية بعد، عسير وصفها، وسيضطرنا تفحصها إلى الابتعاد لبعض الوقت عن موضوعنا الرئيسي، أي علم نفس الجماهير.

— ٧ —

التماهي

يرى التحليل النفسي في "التماهي" التظاهرة الأولى لتعلق وجداني بشخص آخر. ويلعب هذا التماهي دوراً مهمّاً في **عقدة أوديب**، في الأطوار الأولى لنشوئها. فالصبي الصغير يبدي اهتماماً كبيراً بأبيه: فهو يودّ أن يصبح وأن يكون مثله، وأن يقوم مقامه من النواحي كافة. ولنقلها براحة بال: إنه يجعل من والده مثاله. وهذا الموقف من الأب (أو من كل رجل آخر بوجه العموم) لا يتسم بشيء من الأنوثة أو السلبية: بل هو ذكوري جوهراً. وهو يتفق غاية الاتفاق مع **عقدة أوديب** التي يسهم في التحضير لها.

بالتزامن مع هذا التماهي مع الأب، أو بُعيد زمنٍ يسير، يأخذ الصبي الصغير بتوجيه حوافزه الليبيدوية نحو أمه. ويُظهِر عندئذ ضربين من التعلق، مختلفين سيكولوجياً: تعلقاً بأمه بصفتها موضوعاً جنسياً صرفاً، وتماهياً مع الأب الذي يعتبره نموذجاً تجب محاكاته. وتبقى هاتان العاطفتان لردحٍ من الزمن متجاورتين، من دون أن تؤثّر واحدتهما في الأخرى، ومن دون أن تعكّر واحدتهما صفو الأخرى. لكن كلما جنحت الحياة النفسية إلى التوحد، اقتربت هاتان العاطفتان

واحدتهما من الأخرى، إلى أن ينتهي بهما الأمر إلى التلاقي: ومن هذا اللقاء تنجم **عقدة أوديب** السوية. فالصبي يتبيّن أن الأب يسدّ عليه الطريق إلى الأم؛ فيصطبغ تماهيه مع الأب نتيجة لذلك بصبغة عدائية ويتداخل في نهاية الأمر مع الرغبة في الحلول محل الأب، حتى عند الأم. ويكون التماهي ذا طبيعة وجدانية مزدوجة من البداية أصلاً؛ فقد يكون متجهاً إما نحو التعبير عن الحنو وإما نحو التعبير عن الرغبة في الإلغاء. وهو يتصرّف كنتاج للطور الأول، الطور **الفموي** من تنظيم الليبيدو، أي الطور الذي كان يتمّ فيه استدماج الموضوع المشتهى والمستحب عن طريق أكله، أي إلغائه. ومعلوم أن آكل لحم البشر قد توقف عند هذا الطور: فهو يأكل بطيبة خاطر أعداءه، ولكن لا يطيب له شيء كأن يأكل أولئك الذين يحبهم[١].

والمصير اللاحق لهذا التماهي مع الأب يغيب بسهولة عن الأنظار. فقد يحدث أن تنعكس **عقدة أوديب**؛ فيغدو الأب، عن طريق ضرب من التأنيث، هو الموضوع الذي تنتظر منه الدوافع الجنسية إشباعها: وفي هذه الحال يشكل التماهي مع الأب الطور التمهيدي لتحوّل الأب إلى موضوع جنسي. وبوسعنا، إجمالاً، أن نقول الشيء عينه عن البنت في موقفها من الأم.

ومن السهل التعبير في صيغة ما عن هذا الفارق بين التماهي مع

---

(١) انظر فرويد: **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، وأبراهام: «استقصاء حول التطور ما قبل التناسلي لليبيدو»، في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٤، ١٩١٦؛ وكذلك **مساهمة سريرية في التحليل النفسي** للمؤلف نفسه (المكتبة الدولية للتحليل النفسي، الإصدار العاشر، ١٩٢١).

الأب وبين التعلّق بالأب كموضوع جنسي: فالأب في الحالة الأولى هو من يريد الابن أن **يكونه**، وفي الحالة الثانية من يريد أن **يملكه**. ذات الأنا هي المعنية في الحالة الأولى، أما في الثانية فالمعني هو موضوع الأنا. ولهذا فإن التماهي ممكنٌ قبل أي اختيار للموضوع. ولكن من الأصعب بكثير تقديم وصف ميتاسيكولوجي[1] عيني لهذا الفارق. فكل ما تمكن معاينته هو مسعى الأنا إلى أن يُشابه النموذج الذي يقترحه على نفسه.

يرتبط التماهي، في العرَض العصابي، ببنية أكثر تعقيداً. فالفتاة الصغيرة التي سنوليها الآن اهتمامنا تصاب بنفس العَرَض المرضي الذي تشكو منه أمها، وعلى سبيل المثال، بسعال مضنك. ومن الممكن أن يحدث ذلك بعدة أشكال متباينة: فإما أن يكون التماهي هو عينه الناجم عن عقدة أوديب، أي أن يأخذ شكل رغبة عدائية في الحلول محل الأم، وفي هذه الحالة يعبّر العرَض عن الميل الإيروسي إلى الأب؛ وهذا العرض يحقّق الحلول محل الأم تحت تأثير الشعور بالذنب: «كان بودك أن تكوني الأم، وهأنتذي الآن كما أردت، على الأقل لمجرد شعورك بنفس الألم الذي تعاني منه هي». وهذه الآلية

(١) الميتاسيكولوجي: صفة لعلم النفس الذي لا يكتفي بوصف الظاهرات النفسية، بل يتطلع إلى تأويلها من وجهة نظر مثلثة: **دينامياً**، بالصراع بين القوى النفسية، **واقتصادياً**، بالمظهر الكمي لهذه القوة (الدوافع الغريزية والدوافع الغريزية المضادة)، **وموقعياً**، بتحديد موقع السيرورات النفسية في النسقين الشعوري واللاشعوري. ولتوسع في معنى الكلمة يُمكن الرجوع إلى كتاب فرويد: **علم ما وراء النفس** (أو الميتاسيكولوجيا)، بترجمتنا الصادرة عن دار الطليعة، بيروت، تموز/يوليو ١٩٧٩.

هي الآلية التامة لتشكيل الأعراض الهستيرية. وإما أن يكون العرَض هو عين عرَض الشخص المحبوب (وهكذا تقلد دورا في نبذة من تحليل إصابة بالهستيريا[1] سعال الأب): وعندئذ يكون في مستطاعنا وصف الوضع بأن نقول إن **التماهي حل محل الميل الإيروسي، وإن هذا الأخير تحوّل، بالنكوص، إلى تماهٍ**. وقد علمنا من قبل أن التماهي يمثل الشكل الأكثر بدائية من التعلّق العاطفي؛ وكثيراً ما يحدث، في سياق الشروط المتحكّمة بتكوين الأعصبة، وبالتالي بالكبت، وتحت تأثير آليات اللاشعور أيضاً، أن يخلي اختيار الموضوع الليبيدوي محله من جديد للتماهي، أي أن الأنا يمتصّ، إنْ جاز التعبير، خواص الموضوع. والجدير بالتنويه أن الأنا، في هذه التماهيات، يتشبّه تارةً بالشخص غير المحبوب، وطوراً بالشخص المحبوب. ونحن نلاحظ هنا أن التماهي في كلا الحالين جزئي ومحدود تماماً، وأن الأنا يكتفي بأن يستعير من الموضوع سمة واحدة من سماته.

في حالة ثالثة، كثيرة التواتر وبليغة الدلالة، من حالات تشكيل الأعراض، يتمّ التماهي خارج نطاق أي موقف ليبيدوي حيال الشخص المتشبَّه به وبصورة مستقلّة عنه. فحين تتلقى تلميذة صبية

---

(1) دورا: اسم مستعار أطلقه فرويد على فتاة في الثامنة عشرة عالجها من آفة عصبية، وسجل تفاصيل التحليل والعلاج في نص جعل عنوانه الحلم والهستيريا، وقد نشره في وقت لاحق (سنة ١٩٠٥) بعنوان نبذة من تحليل إصابة بالهستيريا. انظر ترجمتنا لهذا النص تحت عنوان **التحليل النفسي للهستيريا**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨١.

في مدرسة داخلية من ذاك الذي تحبّه رسالة توقظ غيرتها وتردّ عليها بنوبة هستيريا، تتعرّض بعض صديقاتها، من المطلعات على الموضوع، للعدوى النفسية، إنْ جاز القول، ويصبن بدورهن بنوبة. والآلية التي نعاينها هنا هي آلية التماهي، الذي بات ممكناً بفعل قابلية التواجد في موقف معيّن أو بفعل إرادة التواجد فيه. ومن الممكن أن تكون الأخريات أيضاً على علاقة غرامية سرية وأن يقبلن، تحت تأثير الشعور بذنبهن، بالألم الذي تستتبعه تلك الغلطة. لكننا سنجانب الصواب لو زعمنا أن تمثّلهن لعرَض صديقتهن كان من قبيل التعاطف معها. بل على العكس، فالتعاطف لا يولد من التماهي، ودليلنا على ذلك أن هذا النوع من العدوى أو المحاكاة يحدث أيضاً في الحالات التي يكون فيها بين شخصين معينين قدر من التعاطف أقلّ من ذاك الموجود بين صديقتين في مدرسة داخلية. فأحد الأنوين أدرك وجود شبه مهمّ في الآخر بصدد نقطة محددة (وفي مثالنا، تمثّل هذا التشابه في درجة متماثلة القوة من العاطفية)؛ وعلى الأثر يحدث تماهٍ بصدد هذه النقطة. ويفضي هذا التماهي، تحت تأثير الموقف الممرِض، إلى العرَض الذي تظاهر لدى الأنا المُحاكي. وهكذا يكون التماهي عن طريق العرَض بمثابة إشارة إلى نقطة تلاقي الأنوين، وهي نقطة التلاقي التي يفترض فيها، في الحقيقة، أن تبقى مكبوتة.

إن ما عرفناه عن هذه المصادر الثلاثة يمكن تلخيصه على النحو التالي: يشكل التماهي، أولاً، الشكل الأكثر بدائية للتعلق الوجداني بموضوع ما؛ ثانياً، يحل التماهي، على أثر تحول نكوصي، محل تعلق ليبيدوي بموضوع ما، وهذا عن طريق نوع من الاستدخال

للموضوع في الأنا؛ ثالثاً، يمكن أن يحدث التماهي في كل مرة يكتشف فيها الشخص في نفسه سمة مشتركة بينه وبين شخص آخر، من دون أن يمثل هذا الأخير موضوع رغبات ليبيدوية بالنسبة إليه. وكلما كانت السمات المشتركة أوسع نطاقاً وأكثر تعداداً، كان التماهي أكمل وتطابق على هذا النحو مع بداية تعلق جديد.

إننا نستشف من الآن أن التعلق المتبادل الذي يقوم بين الأفراد المنخرطين في جمهور ما لا بد أن ينبع من تماهٍ مماثل، مبني على أساس من وحدة المشاعر؛ وبوسعنا الافتراض أن وحدة المشاعر هذه منبثقة من طبيعة الرابطة التي تربط كل فرد بالرئيس. كما نستشفّ، فضلاً عن ذلك، أننا لم نستوفِ بعد مشكلة التماهي، وأن السيرورة التي تواجهنا هي السيرورة المعروفة في علم النفس باسم Einfuhlung (تمثّل عواطف الآخرين) والتي تلعب دوراً كبيراً للغاية، بفضل ما تفتحه لنا من إمكانيات للنفاذ إلى نفس الأشخاص الغرباء عن أنانا. بيد أننا، لرغبتنا في حصر بحثنا بالمفاعيل الوجدانية المباشرة للتماهي، سندع جانباً ما يرتديه من أهمية بالنسبة إلى حياتنا الفكرية.

والجدير بالذكر أن المبحث التحليلي النفسي، الذي اهتم أيضاً ـ بالمناسبة ـ بالمشكلات الأصعب المرتبطة بالأعصبة، قد أمكن له أن يلاحظ وجود التماهي في بعض الحالات الأخرى التي ليس تفسيرها بسهلٍ. وسأستشهد مفصلاً بحالتين من هذه الحالات برسم تأملاتنا اللاحقة.

تنشأ الجنسية المثلية المذكرة في أغلب الأحيان على النحو التالي: فالفتى يبقى لأمد طويلٍ من الزمن، وعلى نحو بالغ الحدة،

مثبَّتاً على أمه، بالمعنى المتضمن في عقدة أوديب. وعندما يأتي سن البلوغ، يحين معه الحين الذي يتوجب فيه على الفتى أن يقايض والدته بموضوع جنسي آخر. وعندئذ يحدث تغير مباغت في الاتجاه: فبدلاً من أن يعزف عن أمه يتماهى وإياها، يتحوّل إليها، ويلوب عن مواضيع قمينة بأن تحلّ محل أناه الخاص وتتيح له أن يحبها وأن يعتني بها مثلما أحبته واعتنت به أمه. وهذه سيرورة نستطيع أن نتأكد من واقعيتها متى شئنا وبقدر ما نشاء، وهي بطبيعة الحال مستقلة تمام الاستقلال عن الفرضية التي قد يعنّ لنا أن نصوغها بصدد أسباب هذا التحوّل المباغت ودوافعه. وما يلفت الانتباه في هذا التماهي اتساع مداه: فالفرد يتعرّض، من منظور هو الأهمّ بإطلاق، وعلى التحديد من منظور الطبع الجنسي، لتحولٍ بحسب نموذج الشخص الذي قام له حتى ذلك الحين مقام الموضوع الليبيدوي. وعندئذ يكون مآل هذا الموضوع نفسه إلى هجران، إما بصورة تامة أو فقط بمعنى أنه يبقى محفوظاً في اللاشعور. وهذه على كل حال نقطة لا تدخل في مناقشتنا. فاستبدال الموضوع المهجور والمفقود عن طريق التماهي معه، ودمج الموضوع في الأنا... إن جميع هذه الوقائع لم تعد أمراً جديداً بالنسبة إلينا. وفي بعض المناسبات يمكن رصد هذه السيرورة مباشرة لدى الطفل. وقد نشرت **المجلة الدولية للتحليل النفسي**[١] تفاصيل عن معاينة طفل شاء له سوء حظه أن يفقد هراً صغيراً، فصرّح على حين بغتة بأنه كان هو

---

(١) *Internationale Zeitschrift Fur Psychoanalyse*: مجلة أصدرها فرويد بالألمانية عام ١٩١٣، وكان اسمها الأصلي **المجلة الدولية للتحليل النفسي الطبي** (م).

نفسه ذلك الهر الصغير، وطفق يدب على أربع، وما عاد يريد أن يأكل على المائدة. . . إلخ[1].

ثمة مثال آخر على استدخال الموضوع قدمه لنا تحليل السويداء، وهي إصابة تنشأ في غالب الأحيان عن خسارة واقعية أو عاطفية لموضوع محبوب. وما يميّز بصورة رئيسية هذه الحالات هو الإذلال الذاتي القاسي للأنا: فالمريض ينهال على نفسه بانتقادات غير مشفقة وبتأنيبات مرّة. وقد أوضح التحليل أن هذه التأنيبات والانتقادات تنصبّ، بحصر المعنى، على الموضوع وتعبّر عن انتقام الأنا من هذا الموضوع. ولقد قلتُ في موضع آخر: إن ظل الموضوع قد سقط على الأنا. واستدخال الموضوع جلي كل الجلاء للعيان هنا.

بيد أن هذه الحالات السوداوية تكشف لنا أيضاً عن تفاصيل أخرى يمكن أن تكون على قدر من الأهمية بالنسبة إلى تأملاتنا اللاحقة. فهي تظهر لنا الأنا منقسماً، موزّعاً بين شطرين، واحدهما لا يدع راحة للآخر. وهذا الشطر الآخر هو ذاك الذي جرى تحويله عن طريق الاستدخال، أي ذاك الذي يحتوي على الموضوع المفقود. بيد أن الشطر الذي يدلل على قسوة بالغة إزاء جاره ليس مجهولاً منا هو الآخر. فهذا الشطر يمثل "صوت الضمير"، سلطة الأنا النقدية؛ وهو إذ يتظاهر حتى في المراحل السوية، لا يفصح أبداً عن مثل ذلك

---

(١) ماركوزيفتش، «مساهمة حول التفكير الانطوائي لدى الأطفال»، في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٦، ١٩٢٠.

القدر من القسوة والجور. وقد سبق لنا (في معرض الكلام عن النرجسية والحداد والسويداء) أن وجدنا أنفسنا مكرهين على التسليم بتشكيل مثل هذه السلطة في داخل الأنا، وبمقدرتها على الانفصال عن الأنا الآخر وعلى الدخول في صراع معه. وقد أعطيناها اسم "**مثال الأنا**"، وجعلنا وظيفتها مراقبة الذات والضمير الأخلاقي ورقابة الأحلام، وعزونا إليها دوراً فاصلاً في سيرورة الكبت. وقد قلنا آنئذ إن **مثال الأنا** هذا هو وريث النرجسية الأولية التي كان الأنا يقيم فيها في حال من الاكتفاء الذاتي. وشيئاً فشيئاً يقبس من تأثيرات الوسط جميع المتطلبات التي يفرضها هذا الوسط على الأنا والتي لا يكون الأنا قادراً على الدوام على العمل بمقتضاها؛ وهذا بحيث يُتاح للإنسان، في الأحوال التي يتراءى له فيها أن لديه من الأسباب ما يحمله على عدم الرضى عن نفسه، أن يجد ترضية وارتياحاً في **الأنا المثالي** الذي تمايز عن **الأنا** المحض. وقد بيَّنا، علاوة على ذلك، أنه في متاحنا أن نرصد، في هُذاء المحاسبة الذاتية، تحلل هذه السلطة رصداً مباشراً، وأن نردّ أصول هذا الهذاء إلى تأثير شتى أنواع السلطات، وفي المقام الأول سلطة الأهل[1]. لكن لم يغب عنا أن نضيف أن المسافة التي تفصل هذا الأنا المثالي عن الأنا الواقعي تتفاوت من فرد إلى فرد، وأن هذا التمايز في داخل الأنا لم يتخطَّ لدى العديد من الأشخاص الدرجة التي هو عليها لدى الطفل.

لكن قبل أن يكون في مقدورنا استخدام هذه المواد كلها في

(١) **حول التماهي في النرجسية**، ١.

تفسير التنظيم الليبيدوي لجمهور ما، لا بد أولاً من أن ننظر في بعض العلاقات المتبادلة الأخرى بين الموضوع والأنا[1].

(١) إننا لنعلم حقّ العلم أننا لم نستوف، بهذه الأمثلة المستقاة من علم الأمراض، طبيعة التماهي، وإننا لم نمس من قريب أو بعيد جزءاً من اللغز الذي تطرحه التشكيلات الجماعية. فحتى نستوفي الموضوع، لا بد لنا من أن نقوم بتحليل سيكولوجي أكثر تبحراً وتعمّقاً بكثير. وانطلاقاً من التماهي، وباتباعنا اتجاهاً معيناً، نصل، عبر المحاكاة، إلى الـ Einfuhlung، أي إلى فهم الآلية التي تسمح، بوجه عام، بتبنّي موقف محدّد من حياة نفسية أخرى. وحتى في تظاهرات تماه متحقق مقدماً، يبقى العديد من النقاط بحاجة إلى التوضيح. ومن نتائج التماهي معارضة الاعتداء على الشخص الذي تمّ التماهي معه، ومداراته، ومدّ يد العون له. وقد كشفت دراسة هذه التماهيات، كما تتجلّى في الجماعة التي تؤلّفها العشيرة مثلاً، كشفت لروبرتسون سميث عن النتيجة المدهشة التالية: وهي أن الأساس الذي تقوم عليه هو الاعتراف بجوهر مشترك (**الملكية والزواج**، ١٨٨٥)، ويمكن أن تنشأ بالتالي عن مشاركة في وليمة مشتركة. وتسمح هذه الخاصية بربط هذا النوع من التماهيات بالتاريخ البدائي للأسرة البشرية، كما رسمتُ معالمه في كتابي **الطوطم والحرام**.

ـ ٨ ـ

حالة الحب والنّوام

تبقى اللغة الدارجة، حتى في نزواتها، وفية لواقع ما. وهكذا نراها تشير باسم "الحب" إلى علاقات عاطفية بالغة التنوع، نجمعها نظرياً تحت تسمية واحدة، لكن من دون أن نوضح أنه ينبغي أن يكون المقصود بهذه الكلمة الحب الحقيقي، بحصر المعنى، مسلّمين على هذا النحو ضمنياً بإمكان وجود تسلسل تراتبي في الدرجات في داخل ظاهرة الحب. ولن يكون عسيراً علينا أن نؤكد وجود مثل هذا التراتب بوقائع مستمدة من المشاهدة والمعاينة.

ما الحب، في عدد معين من الحالات، سوى تعلق ليبيدوي بموضوع ما، بهدف الإشباع الجنسي المباشر، فإذا ما تمّ هذا الإشباع كانت نهاية التعلّق: إنه الحب الشائع، "الشهواني". بيد أننا نعلم أن الموقف الليبيدوي لا يتسم على الدوام ببساطة كهذه. ولا شك أن اليقين بأن الحاجة لن تتوانى عن الاستيقاظ مجدداً بعيد ارتوائها بأجل قصير هي العلّة الرئيسية للتعلّق الدائم بالموضوع الجنسي ولدوام "حب" هذا الموضوع، حتى في الفترات الفاصلة التي لا يشعر فيها الإنسان بالحاجة الجنسية.

تترتب نتيجة أخرى على التطوّر اللافت للنظر لحياة الإنسان الحبّية. ففي الطور الأول من حياة الطفل، وهو طور ينتهي عادة مع السنة الخامسة، يجد الطفل المعنيّ في أحد والديه موضوع حبه الأول الذي عليه تتركز جميع ميوله الجنسية اللائبة عن إشباع. والكبت الذي يحدث في نهاية هذا الطور يفرض العزوف عن جل تلك الأهداف الجنسية الطفلية، ويستتبع تبدلاً عميقاً في الموقف تجاه الوالدين. فصحيح أن الطفل يبقى متعلقاً بوالديه، لكن ميوله البدائية تمسي ملجومة من حيث هدفها. والمشاعر التي تخالجه مذذاك فصاعداً نحو هذين الشخصين المحبوبين تُوصف بأنها "حانية". ومعلوم أن الميول "الشهوانية" السابقة تظل قائمة، بقدر متفاوت من الحدة، في اللاشعور، وأن التيار البدائي يتابع بالتالي جريانه، باتجاه ما[1].

مع البلوغ، تبرز ميول جديدة، بالغة الشدّة، متجهة نحو أهداف جنسية مباشرة. وفي الحالات غير المؤاتية تبقى، من حيث هي ميول شهوانية، منفصلة عن التيار الدائم للمشاعر "الحانية". وعندئذ نجد أنفسنا بمواجهة الصورة التي كثيراً ما طاب لبعض التيارات الأدبية أن تضفي عليها، في مظهريها الاثنين، طابعاً مثالياً. فالإنسان يكرّس عبادة وهمية لنساء يعمر قلبه بالاحترام لهن، ولكن من دون أن يوحين له بأي شعور غرامي، ولا يحسّ بالتهيج إلا بحضرة نساء أخريات، نساء لا "يحبهن"، ولا يقدرهن كثيراً، هذا

(١) انظر **ثلاثة مباحث في نظرية الجنس**، المصدر الآنف الذكر.

إذا لم يحتقرهن. وغالباً ما ينجح المراهق، إلى حد ما، في الجمع والتركيب بين الحب الأفلاطوني، الروحي، وبين الحب الجنسي، الأرضي، وفي هذه الحال يتسم موقفه من الموضوع الجنسي بالضغط المتزامن للميول الحرة وللميول المعاقة. وإنما بحسب الحصة التي تعود إلى هذه الميول أو تلك في حياة الإنسان الجنسية يمكننا أن نقيس درجة الحب الحقيقي، بالتعارض مع الرغبة الجنسية الصرف.

إنما في إطار هذا "الحب الحقيقي"(١) استرعت انتباهنا من البداية الواقعة التالية: وهي أن الموضوع المحبوب يكون، إلى حد ما، محصَناً ضد النقد، وأن جميع صفاته تُقدَّر أكثر من صفات الأشخاص غير المحبوبين أو أكثر مما كانت تقدر يوم ما كان الشخص المذكور محبوباً بعد. وعندما تمسي الميول الشهوانية مكبوتة أو مقموعة بقدر متفاوت من الفعالية والنجع، يولد وهم مؤداه أن الموضوع المحبوب، ولو شهوانياً، إنما هو محبوب لصفاته النفسية، مع أن هذه الصفات النفسية لا تُعزى إليه على العكس إلا تحت تأثير اللذة الشهوانية في أغلب الأحوال.

إن مرد هذا التوهم الخاطئ هو إلى الأمثلة **idéalisation**. لكن السبيل يتيسر لنا على هذا النحو لنتابع استدلالنا: فنحن نعاين بجلاء أن الموضوع يعامل وكأنه الأنا الخاص للذات، وأن قسماً معيناً من الليبيدو النرجسي يُحوَّل في الحالة الحبية نحو الموضوع. بل إنه من الواضح في بعض أشكال الاختيار الحبي أن الموضوع يفيد في

---

(١) انظر: «حول أعم تخفيضات الحياة الحبية»، في: **مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصبة**، السلسلة ٤، ١٩١٨.

الحلول محل مثل أعلى يودّ الأنا لو يجسّده في شخصه بالذات، من غير أن يفلح في تحقيقه. فالمرء يحب الموضوع لما يتمنى أن يطرأ على أناه بالذات من تحسّنات، وهو يسعى عن هذا الطريق غير المباشر إلى إشباع نرجسيته الذاتية.

طرداً مع تعاظم القيمة المعزوة إلى الموضوع واحتدام الحالة الحبية، يغدو تأويل الصورة أسهل. فالميول المتجهة نحو التلبية الجنسية المباشرة قد تتعرّض لقمع كامل، كما الحال في كثير من الأحيان في الحب الشعري للمراهق؛ فالأنا يغدو أقل فأقل تطلباً، وأكثر فأكثر تواضعاً، بينما يزداد الموضوع عظمةً وقيمةً، ويجذب إليه كل الحب الذي كان يُمكن للأنا أن يشعر به تجاه ذاته، الشيء الذي قد تكون عاقبته الطبيعية التضحية الكاملة بالأنا. فالموضوع يمتص ويلتهم، إنْ جاز القول، الأنا. وفي كل حالة حبية نجد ميلاً إلى التذلل، إلى الحدّ من النرجسية، إلى الانحناء أمام تفوق الشخص المحبوب: وفي الحالات القصوى تنزع هذه السمات إلى الغلو والإسراف، وتسيطر على الساحة كلها بعد زوال المطالب الشهوانية.

وهذا يُلاحظ بوجه خاص في الحب الخائب، الذي لا تبادل فيه، لأن كل إشباع جنسي فيه يعقبه تناقص في درجة الأمثلة التي يُحاط بها الموضوع. وبالتزامن مع استسلام الأنا هذا للموضوع، وهو لا يتميّز في شيء عن الاستسلام المتسامي لفكرة مجردة، تتوقف الوظائف المنوطة بما يعتبره الأنا مثاله، جل طموحه أن يذيب فيه شخصيته. ويلزم الحسّ النقدي الصمت: فكل ما يفعله الموضوع ويطلبه جيد ولا غبار عليه. ويمسك صوت الضمير عن التدخل، ما

دام الأمر يتعلّق بشيء يمكن أن يكون مؤاتياً للموضوع؛ ومع عمى الحب يغدو المرء مجرماً، لا يعرف تبكيت الضمير. ومن الممكن تلخيص الموقف كله بهذه الصيغة: **لقد حل الموضوع محل ما كان مثال الأنا.**

أما فيما يتعلق بالفارق بين التماهي والحالة الحبية، في تظاهراتها الأسمى والأرفع، المعروفة باسم الافتتان والانئخاذ، فسهل وصفه. ففي الحالة الأولى يغتني الأنا بصفات الموضوع، ويتمثّله عن طريق الاستدخال على حد تعبير السيد فيرنزي[1]؛ أما في الحالة الثانية فيطرأ عليه إفقار، بالنظر إلى أنه وهب نفسه بكلّيته للموضوع وتلاشى أمامه. بيد أننا نلاحظ، فيما لو أمعنا النظر عن كثب، أن هذا التوصيف يوحي بوجود تعارضات لا وجود لها في واقع الأمر. فمن وجهة النظر الاقتصادية لا يمتّ الأمر بصلة إلى الاغتناء أو الافتقار، إذ يُمكن تصور حالة الحب القصوى نفسها على أنها استدخال للموضوع من قبل الأنا. ولعلّ التمييز التالي سيطال نقاطاً أكثر جوهرية: ففي حالة التماهي يتبخر الموضوع ويتلاشى، ليُعاود ظهوره في الأنا الذي يتعرض لتغير جزئي، بحسب نموذج الموضوع المتلاشي؛ أما في الحالة الأخرى فيبقى الموضوع موجوداً، لكن الأنا يزوده، على حسابه بالذات، بالصفات كافة. غير أن هذا التمييز يثير، بدوره، اعتراضاً. فهل من الأكيد فعلاً أن التماهي يفترض عزوفاً عن التوظيف الموضوعاني؟ ألا يمكن أن يوجد تماه من دون أن يتلاشى

(١) د. ساندور فيرنزي: طبيب مجري (١٨٧٣ ـ ١٩٣٣)، تلميذ وصديق لفرويد، مؤلف **تالاسا والمذكر والمؤنث** (م).

الموضوع؟ لكننا نرهص على نحو مبهم، وقبل أن نغوص في مناقشة هذه المسائل العويصة، بأن طبيعة الموقف تنطوي على إمكانية اختيار بديل آخر، **مؤداه أن الموضوع قد أُحِلّ محل الأنا أو محل ما يشكّل مثال الأنا**.

إن المسافة من الحالة الحبية إلى النوام[1] ليست بكبيرة. ونقاط التشابه بين الاثنين واضحة. فالمنوَّم يدلل تجاه المنوِّم على نفس التواضع في الخضوع، على نفس الاستسلام، على نفس غياب النقد الذي يدلل عليه تجاه الشخص المحبوب. ويُلاحظ العزوف نفسه عن كل مبادرة شخصية؛ فلا ريب في أن المنوِّم قد حلّ محل مثال الأنا. وكل ما هنالك أن هذه الخواص كلها تظهر في النوام بمزيد من الجلاء والبروز، بحيث قد يبدو أنه من الأنسب تفسير الحالة الحبية بالنوام بدلاً من نهج الطريق العكسي. فالمنوِّم هو، بالنسبة إلى المنوَّم، الموضوع الوحيد الجدير بالانتباه؛ وكل ما عداه لا حساب له. وكون الأنا يشعر، كما لو في حلم، بكل ما يطلبه المنوِّم ويؤكده، يذكّرنا بأننا أغفلنا ذكر ممارسة امتحان الواقعية بين سائر الوظائف المنوطة بمثال الأنا[2]. ولا عجب أن يعتبر الأنا إدراكاً من الإدراكات واقعياً، متى ما أكدت السلطة النفسية، المكلفة بإخضاع الأحداث لامتحان الواقعية، واقعية ذلك الإدراك. والغياب التام للدوافع المتجهة نحو أهداف جنسية مباحة يسهم في تأمين النقاء الأقصى للظاهرات. وكنه

---

(١) النُوام: هو الاسم الاصطلاحي لما يُعرف عادة بالتنويم المغنطيسي (م).

(٢) انظر: «تكملة ميتاسيكولوجية لنظرية الحلم» (الترجمة العربية في: سيغموند فرويد، **علم ما وراء النفس**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩) (م).

العلاقة النوامية هو استسلام حبي شامل، بدون أي إشباع جنسي، بينما يتعرض هذا الإشباع للكبت بصورة مؤقتة في الحالة الحبية، ويظل ماثلاً في الخلف، بصفة هدف محتمل لاحقاً.

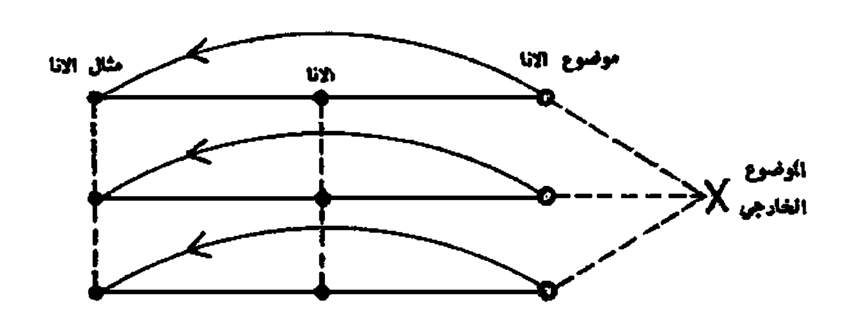
لكن يسعنا القول، من جهة أخرى، بأن العلاقة النوامية تمثّل، إذا جاز استخدام هذا التعبير، تشكيلاً جماهيرياً من اثنين. والنوام لا يصلح كثيراً للمقارنة مع التشكيل الجماهيري، لأنه بالأحرى مطابق له. إنه يمثل، في حالة منفردة، عنصراً من البنية المعقدة للجمهور: موقف الفرد، المنضوي في جمهور، من الزعيم. ويتميّز النوام بهذا الانحداد العددي عن التشكيل الجماهيري، مثلما يتميّز عن الحالة الحبية بغياب الدوافع الجنسية المباشرة. وهكذا يحتل موقعاً متوسطاً بين الاثنين.

من المفيد أن نلاحظ أن الدوافع الجنسية المكفوفة عن هدفها هي على وجه التحديد التي تخلق بين البشر الروابط الأكثر ديمومة. وتفسير ذلك سهل: فهذه الدوافع ليست قابلة لتلقي تلبية كاملة، بينما يطرأ على الدوافع الجنسية الحرة وهن خارق للمألوف، انخفاض في المستوى، في كل مرة يتم فيها إدراك الهدف الجنسي. والحب الشهواني مقدر له الانطفاء متى ما فاز بإشباع؛ ولكي يدوم لا بد أن يقترن من البداية بعناصر حنو خالص، مكفوفة عن الهدف الجنسي، أو أن يتعرّض في طور محدد لتحوّل من هذا النوع.

لقد كان النوام قميناً بأن يكشف لنا بسهولة عن لغز التكوين الليبيدوي للجمهور، لولا اتسامه هو نفسه بسمات لا تزال، شأن الحالة الحبية غير المقترنة بدوافع جنسية مباشرة، تستعصي على كل

تفسير عقلاني. ولا يزال النوام، من العديد من الزوايا، عسيراً فهمه، ويتشح بطابع صوفي. وتكمن واحدة من خصائصه في نوع من شلل الإرادة والحركات، وهو شلل ناجم عن التأثير الذي يمارسه شخص كلي القدرة على فردٍ عاجزٍ، بلا دفاع؛ وهذه الخاصّية تقرّبنا من النوام الذي يستحدث لدى الحيوانات بإرهابها. كما أن الكيفية التي يتمّ بها النُوام، وعلاقاته بالنوم، لا تزال مجهولة؛ والاختيار الملغز للأشخاص القابلين للتنويم، بينما يتأبى عنه كل التأبي غيرهم من الأشخاص، يبيح لنا أن نفترض أنه يتحقّق في النوام شرط لا يزال مجهولاً، وهو ضروري لنقاء المواقف الليبيدوية. وثمة واقعة أخرى جديرة بالملاحظة: فبالرغم من المطاوعة الإيحائية التامة للشخص المنوَّم، يُمكن لضميره أن يدلل على مقاومة كبيرة. ولعل السرّ في ذلك أن الإنسان المنوَّم، بالطريقة المتعارف عليها، يظل يدرك أن المسألة لا تعدو أن تكون لعباً، محاكاة غير دقيقة لوضع آخر، له أهمية حيوية أعظم بكثير.

إن التأملات التي سبقت تتيح لنا على كل حال أن نضع صيغة التكوين الليبيدوي للجمهور، على الأقل كما تأملناه حتى الآن، أي الجمهور الذي له زعيم، لا الجمهور الثانوي الذي لم يتمكّن، نتيجة لفرط "التنظيم"، من اكتساب صفات فرد مفرد. وعليه، فإن الجمهور الأولي يبدو عبارة عن اجتماع أفراد استبدلوا جميعهم مثال أناهم بموضوع واحد، **وتماهوا بالتالي، في أناهم، مع بعضهم بعضاً**. ولو أردنا تمثيل هذه الصيغة بيانياً، لمثلناها بالرسم البياني التالي:


مثال الانا
الانا
موضوع الانا
الموضوع
الخارجي

ـ ٩ ـ

غريزة القطيع

إن توهُّمنا بأننا فككنا بهذه الصيغة لغز الجمهور لن يكون إلاّ قصير الأمد. فلن نلبث أن نؤوب إلى الواقع الباعث على الكدر بحكم علمنا بأننا اكتفينا في الحقيقة بإرجاع لغز الجمهور إلى لغز النوام الذي ينطوي، بدوره، على الكثير من النقاط الغامضة. وها هو ذا اعتراض آخر يقوم في وجهنا ليدلنا على تتمة الطريق الواجب سلوكه.

فلزام علينا أن نقول إن الروابط العاطفية العديدة التي يتسم بها الجمهور تكفي، بكل تأكيد، لتفسير انعدام الاستقلال والمبادهة لدى الفرد، وتماثل ردود أفعاله مع ردود أفعال سائر الأفراد الذين يتألّف منهم الجمهور، وهبوطه إلى مستوى وحدة من وحدات الجمهور. غير أن الجمهور، منظوراً إليه في جملته، يشتمل على سمات أخرى أيضاً: انحطاط النشاط الفكري، درجة مشتطة من العاطفية، عجز عن الاعتدال وعن ضبط النفس، ميل إلى تجاوز الحدود كافة في التظاهرات العاطفية، وإعطاء متنفس لهذه التظاهرات بالمبادرة إلى الفعل. وجميع هذه السمات وغيرها، مما أجاد السيد لوبون وصفه، تمثل بلا أدنى شك نكوصاً في النشاط النفسي نحو طور سابق لا

يدهشنا أن نلتقيه لدى الطفل ولدى المتوحش. ومثل هذا النكوص يميّز بوجه خاص الجماهير العادية، بينما تتقلص السمات النكوصية تقلصاً مرموقاً، على حد علمنا، لدى الجماهير المتصفة بدرجة متقدمة من التنظيم.

على هذا الأساس سنجد أنفسنا بمواجهة حالة يكون فيها الحسّ الفردي والفعل الفكري الشخصي أضعف من أن يؤكدا ذاتيهما بكيفية مستقلة، بدون مؤازرة تظاهرات وجدانية وفكرية مماثلة لدى الأفراد الآخرين. ولنتذكر بهذا الصدد كم هي عديدة ظاهرات التبعية في المجتمع البشري العادي، وكم هي قليلة فيه ظاهرات الأصالة والشجاعة الشخصية، وإلى أي حد يقع الفرد تحت هيمنة مؤثرات الروح الجماعية، من خصائص عرقية، وأحكام مسبقة طبقية، ورأي عام. . . إلخ. ولغز التأثير الإيحائي لن يزداد إلاّ غموضاً إذا سلمنا بأن هذا التأثير لا يُمارس فقط من جانب القائد باتجاه المقودين، بل كذلك من فردٍ إلى فردٍ، وهذا ما يحملنا على لوم أنفسنا لأننا لم ننظر إلا في العلاقات مع القائد وأهملنا العامل الآخر، عامل الإيحاء المتبادل.

أما وقد لبّينا داعي التواضع فنحن الآن على استعداد لسماع صوت آخر يعدنا بتفسير مبني على مبادئ أكثر بساطة. وأنا أقبس هذا التفسير من الكتاب اللبيب للسيد ف. تروتر عن غريزة التجمع، مبدياً أسفي فقط لكون المؤلّف لم يفلح في تجاوز مشاعر الكره التي أطلقتها من عقالها الحرب الكبرى[١].

---

(١) **غرائز القطيع في السلم والحرب**، لندن، ١٩١٦.

يستنبط السيد تروتر الظاهرات النفسية المميزة للجمهور من غريزة قطيعية gregariousness فطرية لدى الإنسان كما لدى سائر الأنواع الحيوانية. وما هذه القطيعية، من وجهة النظر البيولوجية، إلاّ تعبير عن تعدد الأنظمة الخلوية ونتيجة له؛ أما من وجهة نظر نظرية الليبيدو فهي في تقديرنا تظاهر جديد للميل الليبيدوي الذي تبديه الكائنات الحيّة المتماثلة التكوين إلى تشكيل وحدات أوسع(١). فالفرد يشعر أنه "ناقص" متى ما كان وحيداً. وما حصر(٢) الغلام الصغير، هو الآخر، إلا تعبير عن هذه الغريزة القطيعية. ومعارضة القطيع تعدل الانفصال عنه، ولهذا السبب يسعى الفرد بقلق إلى تحاشيها. لكن القطيع ينبذ كل ما هو جديد، غير مألوف. إن الغريزة القطيعية غريزة أولية غير قابلة للتجزئة (Which Cannot Be Split Up).

يرى السيد تروتر أن الغرائز الأولية هي التالية: غريزة البقاء، والاقتيات، والغريزة الجنسية، والغريزة القطيعية. وكثيراً ما تقف هذه الغريزة موقف المعارضة من سائر الغرائز الأخرى. وما الشعور بالذنب ووعي الواجب في رأيه إلا خاصتان مميزتان لحيوان قطيعي. ومن الغريزة القطيعية أيضاً يشتق السيد تروتر القوى القمعية التي اكتشف التحليل النفسي وجودها لدى الفرد، وبالتالي المقاومات التي يصطدم بها الطبيب في أثناء المعالجة التحليلية النفسية. واللغة نفسها تدين بأهميتها إلى ما تتيحه من إمكانية للتفاهم المتبادل في داخل

---

(١) انظر: **ما وراء مبدأ اللذة**.

(٢) الحصر عند فرويد Angoisse: انفعال مرضي يوقظ لدى الفرد فكرة مبهمة لكن آسرة عن خطر مجهول، عن شرّ خيالي سيقع له (م).

القطيع؛ فعلى أساس اللغة يتحقق تماهي الأفراد المؤلِّفين لقطيع.

وكما ألح السيد لوبون إلحاحاً خاصاً على التشكيلات الجماعية العابرة، والسيد ماك دوغال على التجمعات المستقرة، يركِّز السيد تروتر اهتمامه على التجمعات الأكثر عمومية التي يشكلها الإنسان، هذا **الحيوان السياسي**[1]، ويسعى إلى استخلاص أسسها السيكولوجية. وملاحظته بأن بوريس سيديس Sidis يستنبط الغريزة القطيعية من قابلية التأثر بالإيحاء لا ضرورة لها، لحسن حظه؛ فهي عبارة عن تفسير يستند إلى نموذج مجهول، غير كافٍ، ويخيل إليّ أنه لو قُلبت الجملة، بحيث تنصّ على أن قابلية التأثر بالإيحاء هي بالأحرى نتيجة للغريزة القطيعية، لبدت أقرب إلى المعقول بكثير.

ولعلنا نستطيع أن نعترض على تصور تروتر، أكثر مما على أية تصورات أخرى، بأنه لا يقيم اعتبازاً كافياً لدور القائد في الجمهور، وبخاصة أننا نميل إلى الاعتقاد بأنه يستحيل فهم طبيعة الجمهور إذا صُرف النظر عن القائد. والغريزة القطيعية لا تترك، بوجه الإجمال، مكاناً للقائد، ولا ترى في ظهوره في الجمهور إلاّ ضرباً من المصادفة والاتفاق؛ ونحن لا نفهم، علاوة على ذلك، كيف يمكن لهذه الغريزة أن تولِّد الحاجة إلى إله: فالقطيع يعوزه راعٍ. وبوسعنا، فضلاً عن ذلك، أن ندحض تصوّر السيد تروتر بالاستناد إلى حجج سيكولوجية، وذلك بأن نبيّن، بشيء من الرجم والتخمين، أن الغريزة القطيعية ليست غير قابلة للتجزئة، وليست أولية بنفس صفة غريزة البقاء والغريزة الجنسية وبنفس معناهما.

(١) باليونانية في النص (م).

طبيعي أنه ليس من السهل تتبع تطور الغريزة القطيعية لدى الكائن الفرد. فالخوف الذي يساور الغلام الصغير، حين يبقى بمفرده، والذي يعتبره السيد تروتر تعبيراً عن الغريزة القطيعية، قابل بالأحرى لأن نتأوله غير هذا التأويل. فهو يعبّر عن رغبة غير مُشْبَعة، موضوعها الأم، وفي وقت لاحق أشخاص مقرَّبون آخرون، وهي رغبة لا يفهم الطفل علّتها ولا طبيعتها ولا يملك إلا أن يحوّلها إلى حَصَر[1]. وحصره هذا، بدلاً من أن يهدأ مع ظهور رجل ما "من القطيع"، يثور على العكس لرؤية "الغريب". ويبقى الطفل، علاوة على ذلك، محروماً لأمد طويل من الزمن من الغريزة القطيعية أو الحس الجمعي. فهذه الغريزة وهذا الحس لا يتكونان إلا رويداً رويداً في حجرة نومه، كنتيجة للعلاقات بين الأولاد والأهل وكرد فعل على شعور الغيرة الذي يستقبل به الطفل الأكبر سناً تطفل الطفل الأصغر سناً. ولو تُرك الخيار للأول لأبعد الثاني بطيبة خاطر، كيما يفصله عن الوالدين ويجرده من حقوقه كافة؛ لكن إزاء الحب المتعادل الذي يبديه الوالدان حيال أطفالهما جميعاً، وبالنظر إلى استحالة التمسك لأمد طويل من الزمن بذلك الموقف العدائي من دون أن يتأتى عنه ضرر لأولئك الذين يقفونه، يحدث في خاتمة المطاف تماه بين الأولاد جميعاً ويتكون شعور بالاتحاد لا يلبث أن يتطور مع دخول المدرسة. والمطلب الأول الذي ينشأ عن رد الفعل هذا هو مطلب العدل والمعاملة المتساوية للجميع. ومعروف مدى

(١) انظر: **المدخل إلى التحليل النفسي**.

القوة والتضامن اللذين يتوطد بهما هذا المطلب في المدرسة. فما دام الواحد لا يستطيع أن يكون هو الأثير والمميَّز، فلا بد أن يكون الجميع في الهمّ سواء، فلا يتمتع أحد بمحاباة خاصة وبامتيازات خاصة. ولقد كان مباحاً لنا أن نعتبر تحوّل الغيرة هذا إلى شعور بالتضامن لدى الأولاد المجتمعين في حجرة واحدة والجالسين على مقاعد مدرسة واحدة أمراً بعيد الاحتمال لولا أن السيرورة عينها تُلاحظ في زمن لاحق وفي ظروف مختلفة. ولنستحضر في أذهاننا صورة جمع من الصبايا والفتيات الخياليات، المولّهات بمغنٍ أو عازف بيانو ذائع الصيت، وقد تحلقن حوله متدافعات بعد انتهاء الحفلة. فلا ريب في أن لكل منهن من الأسباب ما يحملها على الغيرة من سائر الأخريات، لكن بالنظر إلى عددهن، ولما كان من المستحيل على أي منهن أن تنفرد بالاستحواذ على موضوع حبهن المشترك، لذا يعزفن عنه جميعاً، وبدلاً من أن تشد الواحدة منهن شعر الأخرى يتصرفن بوصفهن جمهوراً متضامناً، ويرفعن إلى معبودهن آيات إعجابهن المشترك، وكم سيسعدهن في هذه الحال أن يتشاطرن خصلة من شعره! لقد كن متنافسات في البداية، لكنهن أفلحن في النهاية في التماهي، وكانت واسطة اتحادهن حبهن الواحد لموضوع واحد. وحين يكون الوضع المثير للعواطف قابلاً لأن ينتهي على وجوه عدة (وذلك هو واقع الحال بالنسبة إلى أكثرهن)، فإن الحلّ الذي يؤخذ به في أكثر الأحيان هو ذاك الذي ينطوي على إمكانية إشباع محدود، على حين أن العديد من الحلول الأخرى، التي كانت تبدو أكثر طبيعية، لا يجري الأخذ بها لتنافيها، في

الشروط المتاحة من قبل الواقع، مع تحقيق الهدف.

إن جميع التظاهرات الأخرى، التي يُلاحظ لاحقاً نجعها في الحياة الاجتماعية، كالروح المشتركة على سبيل المثال، وحسّ التضامن... إلخ، تنبع هي الأخرى، بلا مراء، من الغيرة. فلا يجوز لأحد أن يتميّز عن الآخرين، وعلى الجميع أن يفعلوا الفعل نفسه وأن يحوزوا الشيء نفسه. والعدالة الاجتماعية تعني أن يضنّ الإنسان على نفسه بالكثير من الأشياء، كيما يعزف عنها الآخرون بدورهم، أو ـ والأمر سيان ـ كيلا يكون في مقدورهم المطالبة بها. ومطلب المساواة هذا هو ما يشكّل جذر الوعي الاجتماعي وحسّ الواجب. وهو ما نلتقيه أيضاً، بصورة غير متوقعة، في أساس "حصر العدوى" الذي أماط التحليل النفسي اللثام عن وجوده لدى المصابين بداء الزهري، وهو حصر يناظر الصراع الذي يضطر هؤلاء البؤساء لخوض غماره ضد الرغبة اللاواعية في نقل عدواهم إلى آخرين: فلماذا يبقون هم وحدهم المصابين بالداء ويضطرون بالتالي إلى حرمان أنفسهم من أشياء كثيرة، بينما الآخرون في أحسن عافية وأحرار في أن ينهلوا من معين المتع والمباهج كافة؟

والنادرة المليحة عن حكم سليمان ذات مغزى مماثل أيضاً: فما دام طفل إحدى المرأتين قد فارق الحياة، فلا يجوز أن يكون للأخرى طفل حي. وقد كفت هذه الرغبة الملك كي يتعرّف المرأة التي مات طفلها.

إن الحس الاجتماعي يرتكز بدوره إلى تحول من عاطفة عدائية في بادئ الأمر إلى تعلق إيجابي ما هو، في واقع الحال، إلا ضرب

من التماهي. ويتمّ هذا التحوّل على ما يبدو، وبقدر ما يتاح لنا أن نتابعه بدءاً من نقطة انطلاقه، تحت تأثير تعلّق مشترك، أساسه الحنو، بشخص من خارج الجمهور. ونحن أنفسنا أبعد ما نكون عن الاعتقاد بأن تحليلنا كامل، لكن حسبنا أننا أبرزنا هذه السمة المتمثّلة في طلب أتمّ مساواة ممكنة. وقد سبق لنا أن رأينا بصدد جمهورين اصطناعيين يتمثّلان بالكنيسة والجيش، أن طابعهما الرئيسي إنما يكمن في أن أعضاءهما يخامرهم جميعهم حب متعادل للقائد.

والحال أن ما لا يجوز لنا أن ننساه هو أن مطلب المساواة، الصادر عن الجماهير، ينطبق فقط على الأعضاء الذين تتألف منهم، وليس على القائد. فالأفراد كلهم يريدون أن يكونوا متساوين، لكن تحت سلطان زعيم. كثرة من العدلاء، القادرين على التماهي بعضهم ببعض، ورئيس واحد: ذلك هو الوضع المتحقق في كل جمهور محبو بالحيوية. وعليه سنبيح لأنفسنا أن نصحح تصور السيد تروتر، فنقول إن الإنسان ليس "حيواناً قطيعياً" بقدر ما هو **حيوان عشيري**، أي عنصر تكويني في عشيرة يقودها زعيم.

ـ ١٠ ـ

الجمهور والعشيرة البدائية

في عام ١٩١٧ أخذت بفرضية تش. داروين، التي مؤداها أن الشكل البدائي للمجتمع البشري قد تمثَّل بعشيرة خاضعة للسلطة المطلقة لذكر قوي. وقد حاولت آنئذ أن أبيّن أن مصائر هذه العشيرة قد تركت آثاراً لا تمحى في تاريخ البشرية المتوارث، وأن تطور الطوطمية، التي مثَّلت بدايات الدين والأخلاق والتمايز الاجتماعي، ذو صلة بالقضاء العنيف على الرئيس وباستبدال العشيرة الأبوية بالعشيرة الأخوية[١]. صحيح أن ذلك محض فرضية، شأن العديد من الفرضيات الأخرى التي يتوسل بها مؤرخو البشرية البدائية لإنارة ما قبل التاريخ: Just So Story[٢]، على حد تعبير أحد نقادي الإنكليز اللطفاء (كروجر). لكني أقدر أن الفرضية ليست مما يجوز الاستهانة به، وبخاصة إذا كانت تصلح، كتلك التي نحن بصدد الكلام عنها، لتفسير وإعادة تركيب وقائع ترجع إلى أزمنة ما تني تبعد وتنأى أكثر فأكثر.

---

(١) انظر: **الطوطم والحرام**.

(٢) مجرد قصة كسواها (م).

والحال أننا نلتقي من جديد في الجماهير البشرية تلك الصورة التي سبق لنا معرفتها والتي ما هي إلا صورة العشيرة البدائية: فرد محبو بقوة خارقة للمألوف ومسيطر على جمع من الرفقاء المتعادلين. وتتطابق سيكولوجيا هذا الجمهور، كما نعرفها بحسب الأوصاف التي تردد ذكرها مراراً، ونعني زوال الشخصية الواعية، وتوجّه أفكار الجميع وعواطفهم في اتجاه واحد أوحد، وغلبة العاطفية والحياة النفسية اللاواعية، والميل إلى التحقيق المباشر للمقاصد والنيات فور انبجاسها، نقول إن هذه السيكولوجيا تتطابق مع نكوص إلى نشاط نفسي بدائي[1].

هكذا يتبدى لنا الجمهور وكأنه بعث للعشيرة البدائية. فكما أن الإنسان البدائي لا يزال على قيد الحياة في كل فرد، كذلك فإن كل تجمّع بشري قادر على إعادة تكوين العشيرة البدائية. وعلينا أن

---

(١) [إن المميزات العامة لبني الإنسان، كما وصفناها آنفاً، تنطبق بوجه أخص على العشيرة البدائية. فقد كانت إرادة الفرد المفرد أضعف من أن يجازف بالفعل. وكانت الدوافع الجماعية هي الدوافع الوحيدة الممكنة يومئذ؛ أما الإرادة الفردية فلم يكن لها من وجود. وما كان التصوّر يجرؤ على التحول إلى إرادة، إذا كان لا يشعر بأنه معزز بإدراك انتشاره العام. ويجد ضعف التصوّرات هذا تفسيره في قوة الرابطة العاطفية التي كانت تربط كل واحد بأقرانه جميعاً؛ لكن تماثل شروط الحياة وغياب الملكية الخاصة أسهما أيضاً في توليد تلك التماثلية في الأفعال النفسية. وحتى حاجات التغوط كانت تسمح، كما هو واضح إلى اليوم لدى الأطفال والجنود، بحياة مشتركة. وكان الاستثناء الوحيد يتمثل بالجماع، الذي لا ضرورة فيه على الأقل لحضور شخص ثالث، على اعتبار أن هذا الشخص محكوم عليه، في الحالات القاهرة، بانتظار مضن. أما بصدد رد فعل الحاجة الجنسية (الإشباع التناسلي) على القطيعية، فانظر أدناه].

نستخلص من ذلك أن السيكولوجيا الجمعية هي أقدم سيكولوجيا بشرية؛ والعناصر التي أفادتنا في تكوين السيكولوجيا الفردية، بعد عزلها عن كل ما له صلة بالجمهور، لم تتميز عن السيكولوجيا الجمعية القديمة إلا في زمن متأخر، وتدريجياً، وبصورة جزئية للغاية حتى في أيامنا هذه. ولسوف نحاول أيضاً أن نحدد نقطة انطلاق هذا التطور.

إن أول فكرة تخطر لنا هنا تظهر مدى حاجة التوكيد الذي صدر عنا للتوّ إلى التصحيح. والحقّ أنه ينبغي علينا أن نسلم بأن السيكولوجيا الفردية قديمة بالأحرى قدم السيكولوجيا الجمعية، إذ لا بد أن يكون قد وجد من البداية سيكولوجيتان: سيكولوجيا الأفراد المؤلفين للجمهور، وسيكولوجيا الأب، الزعيم، القائد. ولقد كان أفراد الجمهور مربوطين إلى بعضهم بعضاً مثلما هم عليه اليوم، لكن أبا العشيرة البدائية كان حراً. وكانت أفعاله الفكرية، حتى في حال انعزاله، قوية ومستقلة، ولم تكن إرادته بحاجة لأن تُعزز بإرادة الآخرين. يبدو من المنطقي إذن أن نستنتج أن أناه لم يكن محدوداً أكثر مما ينبغي بالقيود الليبيدوية، وأنه ما كان يحب أحداً خارج شخصه، وأنه ما كان يقدر الآخرين إلا بقدر ما يفيدونه في إشباع حاجاته. والحق أن أناه ما كان يفرط في التراخي والتنازل أمام المواضيع.

لقد كان يمثل، في فجر التاريخ البشري، ذلك **الإنسان الأعلى** الذي لم يتوقع نيتشه مجيئه إلا في مستقبل بعيد. وإلى اليوم أيضاً لا يزال الأفراد المؤلفون لجمهور بحاجة إلى معرفة ما إذا كان الزعيم

يحبهم حباً عادلاً ومتعادلاً، لكن الزعيم نفسه ليس بحاجة إلى أن يحب أحداً؛ فهو محبو بطبيعة سيد، ونرجسيته مطلقة، وملؤه الثقة بالنفس والاستقلال. ونحن نعلم أن الحب يعيق النرجسية، وسهل علينا أن نبيّن، إذا شئنا، أنه يسهم بتأثيره هذا في تقدم الحضارة.

إن أبا العشيرة البدائية لم يكن خالداً بعد، كما سيصير لاحقاً على أثر تأليهه. فحين كان يفارق الحياة، كان الواجب يقضي باستبداله، فكان يخلفه في أرجح الظن أصغر أبنائه مع أنه ما كان إلى ذلك اليوم إلا فرداً بسيطاً في الجمهور، مثله مثل سائر الآخرين. من المفترض إذن أن يكون ثمة إمكان لتحويل السيكولوجيا الجمعية إلى سيكولوجيا فردية، وتوفير الشروط التي يمكن أن يتم فيها هذا التحويل، مثلما يمكن، لدى النحل على سبيل المثال، استيلاد اليسروع ملكة، عند الاقتضاء، بدلاً من نحلة عاملة. وقد لا يسع المرء هنا إلا أن يتخيل الوضع التالي: كان الأب البدائي يمنع أبناءه من إشباع دوافعهم الجنسية المباشرة، ويفرض عليهم التعفف، مما ترتب عليه قيام روابط عاطفية، على سبيل التفريغ، تربطهم به وببعضهم بعضاً. وبذلك يكون قد أدخلهم بالقوة، إن جاز القول، في السيكولوجيا الجمعية. والحق أن غيرته الجنسية وتزمته هما اللذان خلقا، في التحليل الأخير، السيكولوجيا الجمعية[1].

وأمام ذاك الذي يخلفه كانت تنفتح إمكانية الإشباع الجنسي،

---

(1) يسعنا التسليم أيضاً بأن الأبناء، وقد طردوا وفصلوا عن الأب، تخطوا مرحلة التماهي المتبادل والحب الموضوعاني الجنسي المثلي، وفازوا بالحرية التي أتاحت لهم أن يقتلوا أباهم.

مما استتبع توكيد سيكولوجيته الفردية في مواجهة السيكولوجيا الجمعية. وكان تثبيت طاقته الليبيدوية على امرأة، وإمكانية الإشباع الفوري والمباشر لحاجاته الجنسية، يقللان من أهمية الدوافع المكفوفة عن الهدف الجنسي ويزيدان بالمقابل من درجة النرجسية. ولنا عودة على كل حال، في الفصل الأخير من هذا البحث، إلى العلاقات بين الحب وتكوين الشخصية.

لنشر أيضاً إلى العلاقات الغنية بالمدلول والقائمة بين تكوين العشيرة البدائية والتنظيم الذي يصون ويضمن تلاحم جمهور اصطناعي. فقد رأينا أن الكنيسة والجيش يرتكزان إلى وهم، أو إذا شئنا، إلى تصوّر قائد يحب جميع تابعيه حباً عادلاً ومتعادلاً. لكن هذا محض تحويل مثالي للشروط القائمة في العشيرة البدائية التي كان جميع الأبناء فيها يعرفون أنهم مضطهدون من قبل الأب الذي كان يبعث في قلوبهم جميعاً رهبة واحدة. ولقد قام الشكل التالي من المجتمع البشري، أقصد العشيرة الطوطمية، على أساس هذا التحويل الذي ألّف بدوره أساس جميع الواجبات الاجتماعية. والقوة التي لا تقاوم للأسرة، كتشكيل جماعي طبيعي، تتأتى على وجه التحديد من ذلك الإيمان، المبرَّر بالوقائع، بحب متعادل يكنُّه الأب لأولاده جميعاً.

بيد أن المقاربة بين الجمهور والعشيرة البدائية من شأنها أن تزوّدنا بمعلومات أكثر إثارة للاهتمام أيضاً. فهي قمينة بأن تسلّط ضوءاً على ما لا يزال غامضاً وغير مفهوم في التشكيل الجماعي، وبالاختصار، على جميع الوقائع التي نطلق عليها أسماء ملغزة مثل التنويم المغنطيسي والإيحاء. ولنتذكر أن النوام يشتمل على جانب

مثير مباشرة للقلق؛ ولكن العنصر المقلق لا يمكن أن يتأتى إلا من جراء كبتٍ طال الرغبات والميول القديمة والمألوفة[1]. ولنفكّر بالكيفية التي يُستحدث بها التنويم. فالمنوِّم يزعم أنه يمتلك قوة غامضة أو - والأمر سيّان - يعزو المنوَّم إلى المنوِّم قوة غامضة تشلّ إرادته. وهذه القوة الغامضة، التي يُطلق عليها عادة اسم "المغنطيسية الحيوانية"، لا بد أن تكون هي عينها التي تشكّل بالنسبة إلى البدائيين مصدر الحرام؛ وهي عينها القوة التي تفيض عن الملوك والزعماء والتي تعرض للخطر من يدنو منهم (مانا[2]). كيف يظهر المنوِّم هذه القوة التي هو مالك لها؟ بأمره الشخص أن ينظر إليه في عينيه؛ فطريقته النموذجية في التنويم هي النظر. لكن هذا هو على وجه التحديد بالنسبة إلى الإنسان البدائي المظهر المليء بالأخطار والذي لا يطيق له احتمالاً من مظاهر الزعيم، تماماً كما أن الإنسان الفاني لن يطيق في زمن لاحق، وبلا خطر، مرأى الإله. فقد اضطر موسى أن يقوم بدور الوسيط بين شعبه ويهوه، لأن شعبه ما كان يطيق معاينة وجه الرب؛ وحين آب من جبل سينا كان وجهه يشع، لأن جزءاً من **المانا** قد تثبّت عليه كما لدى وسيط البدائيين[3].

بيد أنه من الممكن استحداث النوام بطريقة أخرى، بحمل

---

(١) انظر: «الغرابة المقلقة»، في: **إيماغو**، ٥، ١٩١٩.

(٢) المانا Le Mana، كلمة بولينيزية معناها القوة، وهي القوة الخفية التي تؤمن بها بعض الأديان البدائية، وهي في رأي علماء الاجتماع أصل فكرتنا عن العلّة أو السبب (م).

(٣) انظر: **الطوطم والحرام** والمصادر الوارد ذكرها فيه.

الشخص المطلوب تنويمه على تثبيت نظره على شيء براق أو بإسماعه صوتاً رتيباً. لكن هذه طريقة قابلة للأخذ والرد، وقد نجم عنها قدر لا يُستهان به من النظريات الفيزيولوجية غير الكافية، وحتى المغلوطة. وفي الواقع، إن هذه الطريقة لا تفيد إلا في صرف الانتباه الواعي وتثبيته. فلكأن المنوّم يقول للشخص المطلوب تنويمه: «أما وقد بتَّ الآن لا تهتم بغير شخصي، فإن كل العالم الباقي يتجرّد من كل أهمية». ومن المؤكد أن هذا الكلام لو نطق به حقاً لكان عادم النجع من وجهة النظر التقنية، إذ لن يكون له من مفعول في هذه الحال غير أن يوقظ الشخص من موقفه اللاواعي ويحثّه على المناقضة الواعية. لكن بينما يتحاشى المنوِّم توجيه الفكر الواعي للشخص المطلوب تنويمه إلى حقيقة مقصده، وبينما يستغرق هذا الأخير في موقف يتبدى أثناءه العالم له متجرّداً من الأهمية، يكون كل انتباهه، من دون أن يتنبه للأمر، متركِّزاً على المنوِّم، ويقوم بين هذا الأخير وبين الشخص المطلوب تنويمه موقف اتصال وتحويل. إذن فمفعول طرائق التنويم اللامباشرة، مثلها مثل الكثير من الأساليب الفنية المتحكمة بالنكتة، هو الحؤول دون حدوث بعض انشطارات في الطاقة النفسية قد تعكّر تقدم السيرورة اللاواعية، وهي تفضي في خاتمة المطاف إلى نفس النتيجة التي تفضي إليها التأثيرات المباشرة عن طريق تثبيت النظر على أشياء براقة أو على حركة يد المنوِّم[1].

---

(١) إن موقف الشخص المركِّز انتباهه اللاواعي على المنوِّم، بينما وعيه مشغول بإدراكات لاأبالية أو عديمة الأهمية، له مقابله في المشاهدات التي يتم تسجيلها أثناء المعالجات التحليلية النفسية والتي تستأهل الذكر هنا. إذ يحدث، مرة =

يصيب السيد فيرنزي إذ يقول إن المنوِّم، حينما يصدر إلى الشخص المعني الأمر بالنوم كمدخل إلى النوام، يأخذ في نظر هذا الشخص محل والديه. وهو يعتقد أن في الإمكان التمييز بين نوعين من النوام: النوام الذي ينجم عن إيحاء مسكِّن، وكأنه مرفوق بمداعبات وملاطفات، والنوام الذي يتم بفعل أمر تهديدي. الأول هو في رأيه النوام الأموي، والثاني النوام الأبوي[1]. ومن جهة أخرى، فإن الأمر بالنوم، كمقدمة للنوام، ما هو، بمختصر الكلام، إلا أمر بصرف الانتباه عن العالم الخارجي بغية تركيزه بكامله على شخص المنوِّم: وهكذا يفهمه بالأصل الشخص نفسه، وذلك ما دامت الخاصّية السيكولوجية المميزة للنوم إنما تكمن في انصراف الاهتمام عن أشياء العالم الخارجي ووقائعه، وهو الانصراف الذي على أساسه يقوم التشابه بين النوم الحقيقي والحالة النوامية.

هكذا يوقظ المنوِّم، بطرائقه، لدى المنوَّم جزءاً من ميراثه السحيق القدم الذي سبق له أن تجلّى في الموقف من الأهل، وعلى

= واحدة على الأقل أثناء التحليل، أن يؤكد المريض بإلحاح أن ما من فكرة البتة باتت ترد إلى خاطره. وينقطع حبل تداعياته الحرة وتشل فاعلية المحرضات التي تطلق هذه التداعيات من عقالها عادةً. لكن إذا ما ضغطنا على المريض أقر في النهاية بأنه يفكّر بالمنظر الذي يراه من خلال نافذة العيادة، أو بالطنفسة التي تغطي الحائط، أو بالثريا التي تتدلى من السقف. وهكذا نلاحظ أنه بدأ يقع تحت تأثير التحويل، وأنه لا يزال مشغولاً بأفكار لاواعية تتعلق بالطبيب، ولا يعتم طوق الحصار أن ينفك عن أفكاره متى ما شرحنا له سر حالته.

(١) انظر: «الاستدخال والتحويل»، في: **حولية التحليل النفسي**، ١، ١٩٠٩.

الأخص في الفكرة التي كان يكوّنها لنفسه عن الأب: شخصية كلية القدرة وخطرة، ما كان للمرء أن يسلك بمواجهتها إلا مسلكاً سلبياً ومازوخياً، وإلا أن يعزف حيالها أتم العزوف عن إرادته الخاصة، وليس له أن يواجه نظرتها من دون أن يدلل على جسارة آثمة. وعلى هذا النحو فحسب نستطيع أن نتمثل موقف الفرد في العشيرة البدائية من أبي العشيرة. وكما نعلم من ردود أفعال أخرى، فإن القدرة على بعث هذه المواقف السحيقة القدم تتباين درجتها من فرد إلى آخر. غير أن المنوِّم يستطيع أن يحتفظ بمعرفة مبهمة، مؤداها أن التنويم ما هو في حقيقته إلا لعبة، إحياء وهمي لتلك الانطباعات القديمة، مما يكفي لتسليحه بمقاومة كافية ضد العواقب الفادحة الخطورة لإلغاء الإرادة تنويمياً.

هكذا نرى أن ما هو مقلق، مبلبل، قسري في طابع التشكيلات الجماعية، كما يتجلّى في تظاهراتها الإيحائية، قابل للتفسير على الوجه الصحيح بالتشابه الذي يقوم بين الجمهور والعشيرة البدائية، على اعتبار أن مصدر الأول يكمن في الثانية. فقائد الجمهور يجسّد على الدوام الأب البدائي المهاب الجانب، والجمهور يرغب على الدوام في أن تهيمن عليه قوة لامحدودة، وهو نهم أقصى النهم إلى هيبة السلطة، وظامئ، على حد تعبير السيد لوبون، إلى الطاعة والخضوع. إن الأب البدائي هو مثل الجمهور الأعلى، المثال الذي يهيمن على الفرد بعد أن يحتل مكان مثال الأنا. ومن المسوغ وصف النوام بأنه جمهور من اثنين؛ وكيما ينطبق هذا التعريف على الإيحاء فلا بد من تكملته: ففي هذا

الجمهور المؤلّف من اثنين ينبغي أن يكون الشخص الموضوع تحت سلطان الإيحاء عامر الفؤاد بيقين يرتكز، لا على الإدراك أو عمل الفكر، بل على رابط إيروسي[1].

---

(١) يخيل إلي أنه بوسعي أن ألفت الانتباه إلى ما يلي: إن التأملات المعروضة في هذا الفصل تتيح لنا الرجوع القهقرى من تصوّر النوام، كما صاغه برنهايم، إلى التصور القديم، الأقرب إلى السذاجة. فقد تراءى لبرنهايم أنه مستطيع أن يستنبط جميع الظاهرات النوامية من الإيحاء الذي اعتبره غير قابل للإرجاع إلى غيره. أما في تصوّرنا نحن فإن الإيحاء لا يعدو أن يكون تظاهرة من تظاهرات الحالة النوامية التي يكمن مصدرها في استعداد مسبق لاواعٍ ترجع أصوله إلى التاريخ البدائي للأسرة البشرية.

ـ ۱۱ ـ

طور في تطوّر الأنا: مثال الأنا

لو درسنا حياة الفرد في أيامنا هذه على ضوء الأوصاف، المتممة لبعضها بعضاً، التي زوّدنا بها المؤلفون عن السيكولوجيا الجمعية، لواجهتنا تعقيدات قمينة بتثبيط كل محاولة للتركيب. فكل فرد على حدة ينضوي تحت لواء عدة جماهير، وينزع إلى تماهيات بالغة التنوع، وتوجّهه روابطه في اتجاهات شتى، وقد شاد مثال أناه طبقاً لنماذج شديدة التباين. وهكذا يندرج كل فرد في عداد عدة نفوس جماعية، نفس عرقه، ونفس طبقته، ونفس طائفته، ونفس دولته. . . إلخ؛ ويسعه، فضلاً عن ذلك، أن يرقى إلى درجة محددة من الاستقلال الذاتي والأصالة. وهذه التشكيلات الجماعية الدائمة والمعمرة لها مفاعيل متماثلة، وإنْ كانت تفرض نفسها على المراقب بقوة أقل من تلك التي تفرض بها نفسها تظاهرات الجماهير العابرة التي قدمت للسيد لوبون عناصر توصيفه الباهر لسمات النفس الجماعية؛ وإنما في هذه الجماهير الصاخبة، المؤقتة، المركَّبة فوق الجماهير الأخرى إنْ جاز التعبير، تتبدّى معجزة الزوال التام ـ وإن المؤقت من الجائز ـ لكل خصوصية فردية.

لقد حاولنا أن نفسّر هذه المعجزة بالافتراض بأن مردها إلى عزوف الفرد عن مثال أناه لصالح المثال الجماعي المتجسّد في الزعيم. إلا أنه يجدر بنا أن نضيف على سبيل التصحيح أن هذه المعجزة ليست متماثلة الأهمية في جميع الحالات. فقد لا يكون الطلاق بين الأنا ومثال الأنا كاملاً أحياناً، وقد يواصل الاثنان التعايش، مع حفاظ الأنا، جزئياً على الأقل، على إشباعه النرجسي الذاتي السابق. وعندئذ يسهل إلى حد كبير اختيار الزعيم. إذ حسبه أن يمتلك الصفات النمطية لهؤلاء الأفراد في حالة من النقاء والجلاء وأن يوهمهم بقوته وبحريته الليبيدوية الكبيرة حتى تتم تسميته زعيماً وتسبغ عليه قدرة كلية ربما ما كان ليدعيها لنفسه قط لولا ذلك. أما الآخرون، أي أولئك الذين لن يجد مثال أناهم في الزعيم تجسيداً كاملاً، فتتم قيادتهم "إيحائياً"، أي بفعل التماهي.

واضح أن مساهمتنا في تفسير البنية الليبيدوية للجمهور ترتد إلى التمييز بين الأنا ومثال الأنا، وبالتالي إلى نوعين من الروابط، واحد يتمثّل بالتماهي، وثانٍ باستبدال مثال الأنا بموضوع ليبيدوي خارجي. والفرضية التي تصادر على هذا الطور في الأنا، والتي تشكّل، بما هي كذلك، الخطوة الأولى في تحليل الأنا، يفترض فيها أن تجد تسويغها رويداً رويداً في ميادين علم النفس الأكثر تنوعاً. وقد حاولت في بحثي «مدخل إلى النرجسية»[1] أن أجمع المعطيات الباتولوجية التي تبرّر هذا التمييز. لكن من المباح لنا أن نأمل بأن

(١) **حولية التحليل النفسي**، المجلد ٤، ١٩١٤؛ وكذلك **مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصبة**، السلسلة ٤.

تتكفل دراسة سيكولوجية معمّقة للأعصبة بجلاء أهمية ذلك التمييز كاملة. ولنضع نصب أعيننا فقط واقع أن الأنا يقيم ابتداء من تلك اللحظة علاقة موضوعانية مع مثال الأنا المنبثق عنه؛ ومن الممكن أن نعاين هنا تكراراً، في داخل الأنا، للأفعال ولردود الأفعال المتبادلة التي تجري، بحسب ما بيَّنت لنا نظرية الأعصبة، بين الموضوع الخارجي والأنا الكلّي.

وبودي أن أمحص هنا واحدة من النتائج الممكنة لوجهة النظر هذه، مما سيتيح لي في الوقت نفسه أن أجلو مشكلة اضطررت إلى أن أدعها في مكان آخر بلا حل[1]. فكل تمايز من تلك التمايزات النفسية التي نعرف ينصب عقبة أخرى أمام اشتغال الوظيفة النفسية، ويزيد من احتمال انعطابها، ويمكن أن يغدو نقطة انطلاق لتوقف في الاشتغال، أي لمرض. هكذا تمثّل الولادة الانتقال من نرجسية مكتفية بذاتها إلى إدراك عالم خارجي متغير وإلى أول اكتشاف للمواضيع؛ وينجم عن هذا الانتقال البالغ الجذرية عجزنا عن تحمل الحالة الجديدة التي تخلقها الولادة أمداً طويلاً من الزمن، فترانا نهرب منها دورياً، لنستعيد في النوم حالتنا السابقة، أي حالة الانعزال عن العالم الخارجي وتحاشي الموضوع. هذه العودة إلى الحالة السابقة تنجم أيضاً عن تكيف مع هذا العالم الخارجي الذي يلغي لحين من الزمن، بفضل التعاقب الدوري للنهار والليل، القسم الأكبر من التنبيهات التي نتعرض لها أثناء حياتنا النشيطة.

---

(١) «الحداد والسويداء» في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٤، ١٩١٦/ ١٨ (راجع الترجمة العربية في **علم ما وراء النفس**، المصدر الآنف الذكر (م).

غير أننا تعرّضنا، أثناء تطورنا، لتمايز نفسي، مما أدى إلى تشكيل أنا متماسك، من جهة، وإلى أنا لاواعٍ، مكبوت، منفي خارج الأول، من جهة أخرى؛ ونحن نعلم أن استقرار هذا المكتسب الجديد معرّض للمساس به على نحو متواصل. وفي الحلم، كما في العصاب، يسعى هذا الأنا اللاواعي، المنفي، إلى التسلل بجميع الوسائل، إلى اقتحام أبواب الوعي، المحمية بمقاومات من كل نوع ولون؛ وفي حالة الصحة اليقظة نلجأ إلى حيل خاصة كيما نتيح لهذا الشطر المكبوت الذي ننتظر منه قدراً من اللذة أن يتسرب بصورة مؤقتة إلى أنانا، ملتفاً حول العوائق، متحايلاً على المقاومات. وإنما انطلاقاً من وجهة النظر هذه ينبغي أن نفسّر النكتة والفكاهة، وكذلك، وإلى حد ما، الهزل بوجه عام. وكل من ألِف علم نفس الأعصبة سيجد بسهولة أمثلة مشابهة، وإنْ تكن ذات أهمية أقلّ من الجائز. ولن ألح على هذه النقطة، لأنني متلهف إلى الوصول إلى التطبيق الذي يعنينا أكثر من سواه.

والحال أننا نستطيع بسهولة الإقرار بأن الانفصال الذي حدث بين الأنا ومثال الأنا لا يمكن للمرء أن يتحمّله، هو الآخر، لأمد طويل من الزمن، وبأنه لا بد أن يتعرّض من حين إلى آخر إلى نكوص. فبالرغم من كل ضروب الحرمان والتقييد المفروضة على الفرد، يشكل الانتهاك الدوري للمحظورات القاعدة العامة، ولدينا دليل على ذلك في تأسيس الأعياد التي لم تكن في البداية إلا فترات يبيح فيها القانون الشطط، مما يفسّر المرح الذي يميّزها[1]. فأعياد

---

(١) انظر: **الطوطم والحرام**.

زحل[1] لدى الرومان والكرنفالات في أيامنا هذه تشابه، بصدد هذه النقطة الأساسية، أعياد البدائيين التي كانوا يتعاطون أثناءها الفحش المشتمل على انتهاك أقدس الوصايا. والحال أنه ما دام مثال الأنا يحتوي خلاصة كل التقييدات التي يتوجب على الفرد الامتثال لها، فإن أوبة المثال إلى الأنا وتصالحه مع الأنا لا بد أن يعادلا بالنسبة إلى الفرد، الذي يستعيد على هذا النحو رضاه عن نفسه، عيداً عظيماً[2].

إن توافق الأنا مع مثال الأنا يتأتى عنه على الدوام إحساس بالظفر. ومن الممكن اعتبار الشعور بالذنب (أو بالدونية) تعبيراً عن حالة توتر بين الأنا والمثال.

معلوم أن هناك أفراداً تتأرجح حالتهم الوجدانية العامة بصورة دورية بين هبوط مغالى فيه وبين إحساس بهناء متسام، ومروراً ببعض الحالات الوسيطة. وتتفاوت هذه التأرجحات تفاوتاً بالغاً، فتارة تكون عديمة الشأن، لا تكاد تقع تحت الإدراك، وطوراً مشتطة أشد الشطط، كما في مثال السويداء والهوس، وهما حالتان مضنيتان للغاية ومصدران لاضطرابات خطيرة في حياة الأشخاص الذين يُصابون بهما.

---

(١) أعياد زحل: أعياد رومانية كانت تسمى باسم "ساتورناليا"، وكان يُباح فيها القصف والفجور (م).

(٢) إن السيد تروتر يستنبط الكبت من الغريزة القطيعية. وهذا ما قلته أنا نفسي في خاتمة الحساب، وإن استخدمت صيغة أخرى في التعبير، حين قلت في: «مدخل إلى النرجسية»، إن تشكيل المثال هو، من جانب الأنا، شرط الكبت.

في الأحوال النمطية من هذه الحالات المزاجية الدورية لا تلعب المناسبات الخارجية، على ما يبدو، دوراً فاصلاً؛ ومن منظور الدوافع الداخلية فإننا لا نلقى لدى هؤلاء المرضى شيئاً أكثر أو شيئاً مغايراً لما نلقاه لدى سائر المرضى. لذا درجت العادة على عدم اعتبار هذه الأحوال نفسية المنشأ. لكن ثمة أحوالاً أخرى، مشابهة تماماً، من حالات مزاجية دورية، قابلة بسهولة للرد إلى رضات نفسية. ولنا عودة إلى الكلام عنها لاحقاً.

إذن فالأسباب التي تحدّد هذه التأرجحات العفوية للحالات المزاجية مجهولة. كذلك نحن نجهل الآلية التي عن طريقها يحل هوس محل سويداء. وعليه، نستطيع أن نطبّق على هؤلاء المرضى، إنْ لم يوجد تفسير آخر، الفرضية التي صغناها أعلاه والتي مؤداها أن مثال الأنا، بعد أن مارس على الأنا رقابة صارمة للغاية، امتص من قِبَله مؤقتاً وذاب فيه.

وتحاشياً لكل غموض لنحفظ ما يلي: إن الشيء الذي لا مماراة فيه، من وجهة نظر تحليلنا للأنا، كون الأنا ومثال الأنا لدى المهووس يؤلفان كلاً واحداً، بحيث إن الشخص، الواقع تحت سلطان إحساس بالظفر وبالرضى لا يعكّر صفوه أي نقد، يكون طليقاً من كل قيد، بمنأى عن كل ملامة وعن كل تبكيت ضمير. وقد لا يكون من الواضح بالقدر نفسه، وإنْ يكن محتملاً كل الاحتمال، أن بؤس السوداوي هو تعبير عن تعارض حاد بين سلطتين في الأنا، وهو التعارض الذي يدفع بالمثال، المفرط الحساسية، إلى الإفصاح عن إدانته العديمة الشفقة للأنا من خلال هذاء صغار النفس وإذلال

الذات. ولب المسألة أن نعرف إن كان من الواجب أن نبحث عن علّة هذا التعديل في علاقات الأنا ومثال الأنا في التمردات الدورية - التي سلّمنا بإمكانيتها أعلاه - على هذه السلطة الجديدة، أي مثال الأنا، أو أن نبحث عنها في ظروف أخرى.

إن التحوّل إلى الهوس لا يؤلّف سمة لا غنى عنها في اللوحة السريرية للهبوط السوداوي. فثمة حالات سوداوية بسيطة، وحيدة النوبة، أو دورية، لا يؤول بها الحال أبداً إلى هذا المصير. لكن هناك، من جهة أخرى، حالات سوداوية تلعب فيها المناسبات الخارجية دوراً إتيولوجياً واضحاً. وهي الحالات التي تطرأ إما غداة وفاة إنسان محبوب، وإما على أثر ظروف حتمت انفصال الليبيدو عن موضوع محبوب. وهذه الحالات السوداوية النفسية المنشأ، مثلها مثل الحالات السوداوية العفوية، يمكن أن تتحوّل إلى هوس، مع عودة تالية إلى السويداء، علماً بأن الدورة قد تتكرر على هذا المنوال عدة مرات. إذن فالوضع على قدر من الغموض، وبخاصة أن الأشكال والحالات السوداوية التي أخضعت للفحص التحليلي النفسي لا تزال نادرة[١]. والحالات الوحيدة التي نفهمها جيداً في الوقت الراهن هي الحالات التي تم التخلي فيها عن الموضوع، لأنه دلّل على عدم جدارته بالحب. وفي مثل هذه الحال يُعاد، عن طريق آلية التماهي، تكوين الموضوع في الأنا حيث يصدر عليه مثال الأنا حكماً صارماً.

(١) انظر أبراهام: «Ansatze Zur Psychoanalytischen Erforschung Und Behandlung Des Manisch - Depression Irreseins»، ١٩١٢... إلخ، في: **مساهمة سريرية في التحليل النفسي**، ١٩٢١.

وتتجلى عندئذ المآخذ والهجمات الموجهة ضد الموضوع في شكل مآخذ توجه إلى الذات[1].

وحتى هذا النوع من السويداء قابل لأن يتحول إلى هوس، وهذا ما يجعل هذا الاحتمال يبدو وكأنه خاصية مستقلة عن سائر سمات اللوحة السريرية.

غير أنني لا أرى من صعوبة في إدخال العامل الذي حدّدناه بأنه تمرد دوري للأنا على مثال الأنا في تفسير كلا نوعي السويداء: العفوية والنفسية المنشأ. ففيما يخص الحالات السوداوية العفوية يسعنا التسليم بأن المثال يظهر ميلاً إلى الصرامة الشديدة، والنتيجة التلقائية لذلك هي إلغاؤه المؤقت. أما في الحالات السوداوية النفسية المنشأ فإن تمرد الأنا ينشأ، على ما يُخيَّل إلينا، عن التعنيف الذي يتعرّض له الأنا من جانب المثال، في حال تماهيه مع موضوع مستهجن ومنبوذ.

---

(١) أو بعبارة أدق: تختفي هذه المآخذ خلف المآخذ التي يوجهها المرء إلى أناه الخاص، وتضفي عليها طابع الحزم والتصلّب والقهر واللاجدوى، أي عين الطابع المميز للمآخذ التي ينهال بها السوداويون على أنفسهم.

ـ ١٢ ـ
بعض تأملات إضافية

في أثناء بحثنا هذا، الذي نرجو القارئ أن يعتبره منتهياً بصفة مؤقتة، انفتحت أمامنا عدة منظورات كانت تلتمس أن نعيرها انتباهنا. لكن ما أمكننا أن نستجيب لهذه الالتماسات، بالرغم من الوعود باكتشافات مثيرة ووجهات نظر خصبة. وسنكتفي، في هذا الفصل الختامي، بالرجوع إلى بعض النقاط التي اضطررنا إلى إهمالها في الفصول السابقة.

أ ـ إن التمييز بين تماهي الأنا واستبدال مثال الأنا بموضوع يجد مثلاً موضِّحاً له في الجمهورين الاصطناعيين الكبيرين اللذين درسناهما آنفاً: الجيش والكنيسة المسيحية.

فمن الواضح أن الرئيس، أي قائد الجيش بحصر المعنى، يقوم للجنود مقام المثال، بينما الرابطة القائمة بين الجنود أنفسهم هي رابطة التماهي التي يستخلص منها كل واحد فرائض الرفقة وواجبات الخدمة والمساعدة المتبادلة. وبالمقابل فإن الجندي يجلب الهزء على شخصه فيما لو أراد التماهي مع قائده. وليس من قبيل المصادفة أن يسخر القنّاص في معسكر فالنشتاين من المعاون بقوله له:

إنك لتكاد تقلّده

حتى في طريقة كحّه وبصقه

والحال غير هذه الحال في الكنيسة الكاثوليكية. فكل مسيحي يحب المسيح باعتباره مثاله، ويرتبط بسائر المسيحيين برابطة التماهي. لكن الكنيسة تتطلّب منه أكثر من ذلك. فعليه، من جهة أولى، أن يتماهى مع المسيح، ومن الجهة الثانية أن يحب سائر المسيحيين كما أحبهم المسيح. تطلب الكنيسة إذن تتميم الموقف الليبيدوي الناشئ عن التشكيل الجماعي في اتجاهين اثنين. فمن جانب، ينبغي أن يكمل التماهي الحب؛ ومن الجانب الآخر ينبغي أن يكمل الحب التماهي. وهذه التكملة المزدوجة تتجاوز، على ما هو بادٍ للعيان، تكوين الجمهور. فمن الممكن للمرء أن يكون مسيحياً صالحاً من دون أن تخطر له أبداً فكرة الحلول محل المسيح وبسط حبه، كما فعل المسيح، ليشمل البشر أجمعين. وليس للإنسان الضعيف أن يطمح في التسامي إلى نبل المسيح وقوة حبه. غير أن المسيحية، برعايتها هذا الطموح وبتشجيعها عليه، تسعى إلى الوصول إلى أخلاق أسمى وأرفع.

ب ـ قلنا إنه من الممكن أن نحدّد، في تطور البشرية النفسي، اللحظة التي انفصلت فيها السيكولوجيا الفردية عن السيكولوجيا الجمعية، والتي فاز فيها الفرد بقدر من الاستقلال عن الجمهور[١].

لنرجع بسرعة إلى الأسطورة العلمية بصدد أبي العشيرة البدائية.

---

(١) التأملات التي تلي نابعة من تبادل للأفكار مع السيد رانك.

فهذا الأب قد تم رفعه في زمن لاحق إلى مرتبة فاطر الكون، وهذا عن حق، لأنه هو الذي أنجب جميع الأبناء الذين منهم تألف الجمهور الأول. وقد كان بالنسبة إلى كل واحد منهم هو المثال، المهاب والمعبود في آن واحد، ومنبع مفهوم الحرام Tabou لاحقاً. وقد تضامنت هذه الغالبية ذات يوم، وقتلت الأب ومزقته إرباً إرباً. وما استطاع أي عضو في الجمهور المنتصر أن يحل محله، أو إنْ استطاع ذلك رأى نفسه يواجه العداء عينه وما يعقبه من صراعات وقتل. وفي النهاية أدرك الجميع أن لا مناص لهم من التخلي عن ميراث الأب. فشكلوا عندئذ العشيرة الأخوية الطوطمية، التي يتمتع أعضاؤها جميعاً بحقوق متماثلة، وتقيدهم جميعهم روابط محارم طوطمية واحدة، ويُلزَمون كلهم بحفظ ذكرى جريمة القتل وبالتكفير عنها. غير أن التذمر من وضع الأشياء القائم استمر وصار منبعاً لتطورات جديدة. ووجد أعضاء الجمهور الأخوي أنفسهم منقادين رويداً رويداً إلى إحياء النظام القديم على أساس خطة جديدة: فصار الرجل هو الزعيم الجديد، ولكن زعامته باتت محصورة بالأسرة، وحطم امتيازات النظام الأمومي الذي كان قد قام في أعقاب القضاء على الأب. وعلى سبيل التعويض اعترف هذا الزعيم يومئذ بالآلهات الأموية التي يقوم على خدمتها كهنة جرى خصاؤهم، بحسب القدوة التي كان أبو العشيرة البدائية قد ضربها لهم. غير أن الأسرة الجديدة لم تكن إلا ظل الأسرة القديمة، وكان عدد الآباء كبيراً، وكان كل واحد تحدّه في حقوقه حقوق سواه من الآباء.

وأغلب الظن أن ضروب الحرمان المتحمّلة بنفاد صبر قد حملت يومئذ هذا الفرد أو ذاك على إبرام قراره بالانفصال عن الجمهور وبالاضطلاع بدور الأب. ومن فعل ذلك كان هو الشاعر

الملحمي الأول، والتقدم المشار إليه لم يتم أولاً إلا في مخيلته. وقد حوّل هذا الشاعر الواقع وفق رغباته. فاخترع الأسطورة البطولية. فبطلاً كان من قتل بمفرده الأب الذي تظهره الأسطورة وكأنه وحش طوطمي. ولئن كان الأب أول مثال للغلام، فقد صار البطل، كما خلقه خيال الشاعر، أول مثال للأنا يصبو إلى أن ينوب مناب الأب. وترتبط فكرة البطل في الأرجح بأصغر الأبناء، بالأثير لدى الأم التي كانت قد صانته من غيرة الأب، فخلفه في زمن العشيرة البدائية. وفي الصياغة الشعرية الكاذبة لوقائع تلك العصور تتحوّل المرأة في الأرجح - وهي التي كانت موضوع رهان جريمة القتل بوصفها مصدراً للإغراء وموضوعاً للطمع - إلى محرّضة على تلك الجريمة وإلى شريكة نشطة فيها.

تعزو الأسطورة إلى البطل وحده المأثرة التي ما كان لينهض بها إلاّ أعضاء العشيرة بأسرها. لكننا نلفى في الأسطورة، بحسب ما يلاحظ السيد رانك، آثاراً تنمّ بوضوح عن الوضع الحقيقي الذي تحرّفه. فكثيراً ما تتحدث الأسطورة عن بطل، هو في أغلب الأحوال أصغر الأبناء، أمكن له أن يفلت من قسوة أبيه بفضل سذاجته التي جعلته يبدو قليل الخطر. وتنتظر هذا البطل مهمة شاقة برسم التنفيذ، فلا يسعه الاضطلاع بها وأداؤها على الوجه المطلوب إلاّ بمساعدة حشد من الحيوانات الصغيرة (نحل، نمل). وما هذه الحيوانات في أغلب الظن إلا التمثيل الرمزي لإخوة العشيرة البدائية، مثلما تمثّل الحشرات والهوام في رمزية الحلم الإخوة والأخوات (المنظور إليهم، بشيء من الاحتقار، على أنهم أولاد صغار). وفضلاً عن ذلك،

نستطيع أن نتعرّف بسهولة في كل واحدة من المهام التي تتكلّم عنها الأسطورة والحكاية تمثيلاً رمزياً بديلاً للعمل البطولي.

إذن فالأسطورة هي سبيل الفرد إلى الانعتاق من السيكولوجيا الجمعية. ولا ريب في أن الأسطورة الأولى كانت من طبيعة سيكولوجية: إنها أسطورة البطل. أما الأسطورة المفسّرة للطبيعة فلم ترَ النور في أرجح الظن إلا في زمن لاحق. غير أن الشاعر، الذي خطا هذه الخطوة كيما ينعتق بالخيال من الجمهور، يعرف، بحسب ملاحظة أخرى للسيد رانك، كيف يرجع إلى الحياة الواقعية. إذ تراه يمضي يميناً ويساراً ليروي للجمهور المآثر التي يعزوها خياله إلى البطل. وما هذا البطل، في واقع الأمر، إلا هو نفسه. هكذا يغوص في الواقع من جديد، رافعاً في الوقت ذاته سامعيه إلى مستوى خياله. غير أن السامعين، الذين يعرفون الشاعر، يعرفون أيضاً كيف يتماهون مع البطل الذي يشاطرونه موقفه، المفعم برغبات غير متحققة، إزاء الأب البدائي[1].

ويبلغ كذب الأسطورة البطولية ذروته في تأليه البطل. ومن المحتمل أن يكون البطل المؤلّه سابقاً للإله ـ الأب، وبشيراً برجوع الأب البدائي في صورة إله. وعليه، يكون التسلسل الزمني كالتالي: الإلهة ـ الأم، البطل، الإله ـ الأب. ولكن فقط مع ارتفاع الأب البدائي، الذي لم تطوه قط يد النسيان، إلى المرتبة الإلهية،

(١) انظر هانز ساكس: «أحلام اليقظة الشائعة»، خلاصة بحث مقدم إلى المؤتمر السادس للتحليل النفسي في لاهاي، ١٩٢٠، في **المجلة الدولية للتحليل النفسي**، ٦، ١٩٢٠.

تأخذ الألوهية القسمات التي لا نزال نعرفها لها إلى اليوم[١].

ج ـ تكلمنا مراراً، في معرض هذا البحث، عن دوافع جنسية مباشرة ودوافع جنسية مكفوفة عن هدفها، وأملنا ألا يكون هذا التمييز قد أثار لدى القارئ اعتراضات كثيرة. غير أننا نعتقد أنه لن يكون من غير المجدي أن نرجع إليه ثانية مع بعض التفاصيل، حتى ولو جازفنا بأن نكرر ما قلناه في مكان آخر.

إن المثل الأول والأفضل على الدوافع الجنسية المكفوفة عن هدفها يقدمه لنا تطور الليبيدو لدى الطفل. فجميع المشاعر التي تخالج الطفل إزاء الأشخاص الذين يحيطونه بعنايتهم تبقى قائمة كما هي في الرغبات التي بها يعبّر عن دوافعه الجنسية. فالطفل يطلب من هؤلاء الأشخاص كل أشكال الحنو التي يعرفها، فتراه يبغي تقبيلهم ولمسهم والنظر إليهم، ويثور فضوله لرؤية أعضائهم التناسلية ومشاهدتهم وهم ينجزون وظائفهم الأكثر حميمية، ويعد بأن يتزوج أمه أو مربيته، مهما تكن الفكرة التي برأسه عن الزواج، ويمنّي نفسه بأن يستولد أباه ولداً... إلخ. ولا تدع لنا الملاحظة المباشرة والفحص التحليلي اللاحق للرسابات الطفلية من شك البتة بصدد الرابط الحميم الذي يقوم بين مشاعر الحنو والغيرة من جهة، والمقاصد الجنسية من الجهة الثانية، كما أنهما يبيّنان لنا مدى غلو الطفل في اتخاذه من الشخص الذي يحبه موضوعاً لجميع ميوله

(١) اضطررنا، في هذا العرض المختصر، إلى صرف النظر عن المساندة التي كان يمكن أن تقدمها لنا المواد التي تتيحها الأسطورة والخرافة والحكاية وتاريخ العادات... إلخ.

الجنسية غير المتحددة الاتجاه على الوجه الصحيح بعد.

إن هذا الشكل الأول الذي يتلبّسه الحب لدى الطفل والذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بعقدة أوديب يتعرض، كما هو معلوم، من بداية مرحلة الكمون لضغط قامع. فلا يبقى منه بالتالي سوى تعلّق عاطفي، منسوج من الحنو الخالص، بالأشخاص أنفسهم، ولكن من دون أن يعود من المباح إطلاق نعت "الجنسي" على هذا التعلّق. ولا يلقى التحليل النفسي، الذي ينير أعماق الحياة النفسية، من مشقة في أن يبيّن أن الروابط الجنسية لسنوات الطفولة الأولى تظلّ موجودة، ولكن في حالة مكبوتة، لاشعورية. وهو يأذن لنا بأن نجزم بأننا حيثما واجهنا عاطفة حانية، فإن هذه العاطفة لا تعدو أن تكون عاقبة لتعلق "شهواني" صرف بالشخص المذكور أو بصورته الرمزية imago.

ولا شك أنه لا بد من فحص خاص للتأكد مما إذا كان هذا الدفق الجنسي السابق لا يزال قائماً بعد، في هذه الحالة المحددة أو تلك، في شكل مكبوت، أم أن معينه قد نضب بصورة نهائية. أو بتعبير أوضح وأجلى: إنه لمن الثابت أنه لا يزال موجوداً، كشكل وكإمكانية، وأنه قادر في كل لحظة، عقب نكوص ما، على استعادة تفوقه؛ وإنما المطلوب فقط أن نعرف ـ وهذا ليس على الدوام ممكناً ـ ما مدى فعاليته الراهنة. ويخلق بنا، بهذا الصدد، أن نتحاشى مصدرين للخطأ: خطر الاستهانة باللاشعور المكبوت، وخطر الجنوح إلى الحكم على الظاهرات السوية بالمعيار الذي نعتمده في الظاهرات الباتولوجية.

إن الروابط العاطفية، الحانية، تتبدّى لعلم النفس الذي لا

يستطيع أو لا يبغي النفاذ إلى أعماق ما جرى قمعه، وكأنها تعبّر عن دوافع غير ذات طابع جنسي، مع أنها تنبع من دوافع كان الجنس موضوعها[1].

ومن حقنا أن نؤكّد أن الدوافع موضوع البحث قد حادت عن أهدافها الجنسية، وإن لم يكن سهلاً وصف هذا الانحراف عن الهدف طبقاً لمتطلبات الميتاسيكولوجيا. غير أنه يخلق بنا أن نذكر على كل حال أن هذه الدوافع المكفوفة من حيث الهدف تبقى مظللة بعض الشيء بالجنس: فحتى المؤمن ذو العواطف الحانية، وحتى الصديق، المتدله، ينشد القرب الجسماني ومشاهدة الشخص المحبوب، ولو المحبوب محض حب "بولسي"[2]. وبوسعنا، إذا شئنا، أن نرى في هذا الانحراف عن الهدف بداية **إسماء** للدوافع الجنسية، أو أن نوسع أكثر أيضاً حدود هذا الإسماء. ومن وجهة النظر الوظيفية تتمتع الدوافع الجنسية المكفوفة عن الهدف بمزية كبيرة على الدوافع الجنسية غير المكفوفة. فبالنظر إلى أنها غير قابلة لإشباع كامل، نراها تظهر مقدرة أكبر على خلق روابط دائمة، بينما تتعرّض الدوافع الجنسية المباشرة، بعد كل إشباع، لانخفاض كبير في المستوى؛ وفي الفترة الفاصلة بين انخفاض المستوى هذا وبين تراكم جديد لليبيدو الجنسي يمكن أن يتم استبدال موضوع التعلّق السابق بآخر. ومن المحتمل أن تتداخل الدوافع المكفوفة مع الدوافع غير

(١) إن المشاعر العدائية، التي لها بنية أكثر تعقيداً، لا تشكل استثناء لهذه القاعدة.

(٢) نسبة إلى القديس بولس (م).

المكفوفة بنسب بالغة التفاوت، وأن تنقلب من جديد إلى دوافع غير مكفوفة، مع أنها في الأصل ناشئة عنها.

إننا نعلم مدى السهولة التي تتحوّل بها العلاقات الوجدانية القائمة على أساس من الصداقة وعرفان الجميل والإعجاب، وبخاصة لدى النساء، إلى رغبات إيروسية: ومن أمثلة ذلك العلاقات بين المعلمين والتلميذات، وبين الفنانين والمعجبات المتحمّسات.

إن ولادة هذه الروابط العاطفية، غير القصدية البتة في البداية، تفتح مدخلاً إلى الاختيار الموضوعاني الجنسي. وقد أوضح بفستر Pfister في **ورع كونت زنزندورف**[1]، من خلال مثال باهر، وغير منقطع النظير في أغلب الظن، مدى السهولة التي يتحوّل بها التعلق الديني الشديد إلى توق جنسي حار. ومن جهة أخرى، فإن تحول الدوافع الجنسية المباشرة، المؤقتة في حد ذاتها، إلى تعلقات دائمة، إلى حنان محض، أمر دارج؛ وإنما على أساس هذا التحول يقوم إلى حد كبير تعضيد الزيجات المعقودة على أساس من حب مشبوب.

ولن يدهشنا بطبيعة الحال أن نعلم أن الدوافع الجنسية المكفوفة تنجم عن دوافع جنسية مباشرة، متى ما عرقلت عقبات خارجية أو داخلية تحقيق الأهداف الجنسية. والكبت الذي يتم أثناء مرحلة

---

(١) نيقولاوس لودفيك فون زنزندورف: نبيل ومترهب ألماني، مجدد رهبانية الإخوة المورافيين (١٧٠٠ ـ ١٧٦٠). وقد حاول بفستر، وهو قسٌّ من زوريخ، في كتابه عنه أن يربط «الهواجس الدينية بالإيروسية المنحرفة» (راجع فرويد: **مساهمة في تاريخ حركة التحليل النفسي**، بيروت، دار الطليعة، ١٩٧٩، ص ٤٨).

الكمون يشكّل واحدة من هذه العقبات الداخلية، أو التي صارت داخلية. أما فيما يتعلق بأبي العشيرة البدائية، فقد سلّمنا بأن تزمته كان يقسر جميع أبنائه على التعفّف الجنسي ويفرض عليهم تعلقات مكفوفة عن هدفها، بينما كان يحتفظ لنفسه وحده بالتمتع الجنسي الحر وبالاستقلال عن كل تعلق وارتباط. وجميع الارتباطات التي يقوم على أساسها الجمهور تنبع من دوافع مكفوفة. لكننا بذلك نكون قد طرقنا موضوعاً جديداً، هو ذاك المتعلق بالعلاقات بين الدوافع الجنسية المباشرة وتشكيل الجمهور.

د ـ إن هذه الملاحظات الأخيرة تتيح لنا من الآن أن نستشف لماذا لا يمكن للدوافع الجنسية المباشرة أن تكون مؤاتية لتشكيل الجمهور. فصحيح أن تطور الأسرة مرّ بطور من العلاقات الجنسية الجماعية (الزواج الجماعي)، لكن كلما كان الحب الجنسي يتشح بالمزيد من الأهمية بالنسبة إلى الفرد، وكلما كان هذا الأخير يزداد قابلية لأن يكون عاشقاً، كان ينزع أكثر فأكثر إلى تحديد الحب بشخصين ـ واحدة لواحد[1] ـ بحسب ما توجبه في الظاهر طبيعة الهدف الجنسي بالذات. أما الدوافع إلى تعدّد الزوجات فلم يكن أمامها مناص من الاكتفاء باستبدال تعاقبي لموضوع حب بآخر.

إن الشخصين اللذين يجتمعان بغية الإشباع الجنسي يشكّلان، بطلبهما للوحدة والانفراد، برهاناً حيّاً ضد الغريزة القطيعية، ضد العاطفة الجمعية. فكلما تعاظم حبهما، زاد اكتفاء واحدهما بالآخر.

---

(١) باللاتينية في النص: Una Cum Uno (م).

وتتجلّى جهودهما للتملص من تأثير الجمع في شكل شعور بالخجل. والانفعالات الفائقة العنف، التي تثيرها الغيرة، تفيد في حماية موضوع الاختيار الجنسي من الأذى الذي يمكن أن يلحق به من جراء ارتباط جماعي. فقط في الحالات التي يتلاشى فيها الحنو، أي العامل الشخصي في العلاقة الحبية، تلاشياً تاماً أمام العامل الجنسي، تغدو ممكنة العلاقات الحبّية في حضور الآخرين، أو الأفعال الجنسية المتواقتة بين عدة أفراد، كما في حفلات التهتك الجماعية orgies. ولكن من هنا بالذات يحدث نكوص نحو وضع سابق للعلاقات الجنسية، وضع لا يلعب فيه الحب بحصر المعنى أي دور، بالنظر إلى اعتبار جميع المواضيع الجنسية متساوية القيمة، بمعنى مشابه لقول برنارد شو اللاذع: «أنْ يحب المرء فهذا معناه أن يبالغ إلى غير ما حد في الفارق بين امرأة وأخرى».

إن العديد من الوقائع تبدو وكأنها تشهد على الظهور المتأخر للحب في العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة؛ وهذا يستتبع، إذا صح، أن التعارض بين الحب الجنسي والارتباط بالجماعة متأخر زمنياً هو الآخر. والحال أن من شأن هذا الافتراض أن يبدو، للوهلة الأولى، متناقضاً مع أسطورتنا عن الأسرة البدائية. أفليس حب الأمهات والأخوات هو الذي دفع عصبة الأخوة إلى اغتيال الأب؟ أوليس عسيراً أن نتصوّر هذا الحب في غير صورة حب بدائي، جامع، أي مزيج حميم من الحب الحاني والحب الشهواني؟ لكن لو تمعَّنا في الأمر لتبين لنا، لا محالة، أن هذا الاعتراض ما هو في الحقيقة إلاّ توكيد. فمن جملة ردود الفعل التي أثارها اغتيال الأب جاء تأسيس الزواج الخارجي الطوطمي، أي تحظير كل اتصال جنسي

بنساء الأسرة اللائي هن موضع حب حانٍ منذ الطفولة. هكذا يكون قد حدث انشقاق بين الجانب الحاني والجانب الجنسي في الحب المذكر، وهو الانشقاق الذي لا تزال نتائجه محسوسة إلى اليوم[١]. فبنتيجة هذا الزواج الخارجي، بات لزاماً على الرجل أن يشبع حاجاته الجنسية مع نساء أجنبيات لا يوحين إليه بأي شعور بالحب والحنو.

ليس ثمة من مكان في الجماهير الاصطناعية الكبرى، نظير الكنيسة والجيش، للمرأة بوصفها موضوعاً جنسياً. والعلاقات الحبّية بين الرجل والمرأة تبقى خارج هذه التنظيمات. وحتى في الجماهير المؤلَّفة من رجال ونساء لا تلعب الفروق الجنسية أي دور. ولا مجال للتساؤل هل الليبيدو، الذي يصون تلاحم الجماهير، هو من طبيعة جنسية مثلية أو غيرية. فالجمهور لا يتمايز بحسب الجنس ولا يقيم، على الأخص، اعتباراً للأهداف المتحكّمة بالتنظيم التناسلي لليبيدو.

تحافظ الدوافع الجنسية المباشرة على طابع ما من الفردية، حتى لدى الفرد الذائب في الجمهور. وحينما تتخطى هذه الفردية درجة معينة، يتهدد التشكيل الجماعي بالانحلال. وللكنيسة الكاثوليكية أسبابها الوجيهة لإيصاء أتباعها بالعزوبة ولفرضها على كهنتها، لكن الحب كثيراً ما دفع حتى برجال الإكليروس إلى الخروج من الكنيسة. فحب المرأة يقطِّع الروابط الجماعية التي يخلقها العرق،

---

(١) انظر: «حول أعمّ تخفيضات الحياة الحبّية»، ١٩١٢، في **مجموعة الكتابات حول نظرية الأعصبة**، السلسلة ٤.

ويسمو على الفروق القومية والهرميات الاجتماعية، ويسهم، بنتيجة ذلك، إسهاماً مرموقاً في تقدم الثقافة. ويبدو مؤكداً أن الحب الجنسي المثلي يتوافق بسهولة أكبر مع الروابط الجماعية، وهذا حتى حيثما يأخذ شكل ميل جنسي مكفوف من حيث الهدف: وهذه واقعة لافتة للانتباه، لكننا لو شئنا تفسيرها لتجاوزنا إطار موضوعنا.

لقد بيَّن لنا التحليل النفسي للأعصبة أن أعراضها تنبع من دوافع جنسية مباشرة، مكبوتة، وباقية على فعاليتها. وبوسعنا تكميل هذه الصيغة بإضافتنا القول إن هذه الأعراض يمكن أن تنبع أيضاً من دوافع مكفوفة، لكنها مكفوفة على نحو غير كامل أو على نحو يتيح إمكانية العودة إلى الهدف الجنسي المقموع. وهذا ما يفسّر أن العصاب يجعل المرء لااجتماعياً، ويحفر هوة بين الفرد المصاب به وبين التشكيلات الجماعية التي ينخرط عادة في عدادها. ويمكننا القول إن العُصاب هو للجمهور عامل تحلل، مثله مثل الحب. ولهذا نرى على العكس من ذلك أنه كلما تظاهر ميلٌ شديد إلى تشكيل جماعي نتيجة لصدمة ما، خفت وطأة الأعصبة، وقد تختفي لأجل من الزمن. ولقد جرت على كل حال محاولات، وبحق، لاستخدام هذا التعارض بين العصاب والتشكيل الجماعي بهدف علاجي. وحتى من لا يأسف على زوال الأوهام الدينية في العالم المتحضّر الحديث سيعترف بأن هذه الأوهام كانت تشكل، ما دامت قوية بما فيه الكفاية، أفضل حماية ضد الأعصبة لأولئك الذين يحيون تحت سلطانها. بل ليس من العسير أن نتعرّف في جميع أشكال الانتماء إلى شيع أو طوائف صوفية ـ دينية أو فلسفية ـ صوفية تعبيراً عن بحث عن دواء غير

مباشر لجميع ضروب العصاب. وهذا كله يرتبط بالتعارض بين الدوافع الجنسية المباشرة والدوافع الجنسية المكفوفة عن هدفها.

إن العصابي، إذا ما تُرك وحده، يضطر إلى استبدال التشكيلات الجماعية الكبرى التي جرى استبعاده عنها بتشكيلات أعراضه المَرَضية. فيخلق لنفسه عالمه الخيالي الخاص، وديانته الخاصة، ونظامه الوهمي، مكرراً على هذا النحو إنشاء مؤسسات الإنسانية في مظهر مشوه ينم عن مدى مساهمة الدوافع الجنسية المباشرة في هذا العمل[١].

هـ ـ ختاماً لنرسم، انطلاقاً من نظرية الليبيدو، صورة مقارنة لمختلف الحالات التي عنينا بها هنا: الحالة الحبّية، النوام، التشكيل الجماعي، العُصاب.

فـ **الحالة الحبّية** تقوم على أساس تعايش دوافع جنسية مباشرة ودوافع جنسية مكفوفة عن الهدف، إذ يجذب الموضوع إليه شطراً من ليبيدو الأنا النرجسي. وهذه الحالة محدودة بالأنا وبالموضوع.

أما **النوام** فيشبه الحالة الحبّية من حيث انحداده هو الآخر بالأنا والموضوع، لكنه يرتكز بصورة رئيسية على دوافع جنسية مكفوفة عن هدفها ويضع الموضوع موضع مثال الأنا.

وفي **التشكيل الجماعي** تتعرّض هذه السيرورة لتوسيع وتكبير؛ فالجمهور يشبه الحالة النوامية من حيث طبيعة الغرائز التي تكفل له

---

(١) انظر: **الطوطم والحرام**، الفصل الثاني (الخاتمة): «المحظور والتعارض الوجداني».

تلاحمه ومن حيث استبدال مثال الأنا بموضوع؛ لكن ينضاف في الجمهور إلى جميع هذه السمات تماهي كل فرد مع مجموع الآخرين، وهو التماهي الذي ربما أتاح إمكانيته، بدائياً، الموقف عينه من الموضوع.

وهاتان الحالتان الأخيرتان، النوام والتشكيل الجماعي، هما من المخلفات الموروثة عن التكوين النسالي Phylogénie لليبيدو البشري، إذ بقي النوام على قيد الوجود في شكل استعداد مسبق، والجمهور في شكل بقيا مباشرة. ومن شأن حلول الدوافع الجنسية المكفوفة عن الهدف في هاتين الحالتين محل الدوافع الجنسية المباشرة أن ييسّر الانفصال بين الأنا ومثال الأنا، وهو الانفصال الذي كان قد بدأ مع الحالة الحبّية.

ويفترق **العُصاب** عن هذه السلسلة. إنه يرتكز، هو الآخر، على إحدى خصائص تطور الليبيدو البشري، على ما يمكن أن نسميه بالتمفصل المزدوج للوظيفة الجنسية المباشرة، من جراء توقفها عن التطور في مرحلة الكمون[1]. ويتقاسم العصاب، بحكم ذلك، مع النوام والتشكيل الجماعي الطابع النكوصي العديم الوجود في الحالة الحبّية. وهو يحدث كلما تعذر أن يتم الانتقال بصورة تامة من الأهداف الجنسية المباشرة إلى أهداف جنسية مكفوفة، ويناظره **صراع** بين الدوافع التي أنجزت هذا التطور بعد أن امتصها الأنا وتمثلها، وبين كسور أو أجزاء من هذه الدوافع ذاتها تطالب، وقد دخلت في عداد اللاشعور المكبوت، بإشباعها المباشر، مثلها في ذلك مثل

---

(١) انظر: **نظرية الجنسية**، الطبعة الرابعة، ١٩٢٠، ص ٩٦.

المشاعر والرغبات المكبوتة كبتاً تاماً. وللعصاب مضمون فائق الغنى، لأنه يشمل، من جهة أولى، جميع العلاقات الممكنة بين الأنا والموضوع، سواء تلك التي بقي فيها الموضوع محافَظاً عليه أم تلك التي جرى فيها التخلّي عنه أو إفساح مكان له في الأنا نفسه، ومن الجهة الأخرى العلاقات الناشئة عن المنازعات بين الأنا ومثال الأنا.

فهرس المحتويات

عِلْمُ نَفْسِ الجَمَاهِيرِ

□ من النادر لكتابٍ كُتب قبل أكثر من ثلاثة أرباع القرن أن يُحافظ على أهمية راهنية مثل كتاب فرويد هذا: «علم نفس الجماهير».

□ فهذا الكتاب ليس ردّاً على نظرية غوستاف لوبون في علم نفس الجموع فحسب، بل هو متابعةٌ للتحليل على مستوى بالغ العُمق والابتكار لأبرز ظاهرة سوسيولوجية في العصور الحديثة: ظاهرة الجماهير الثورية والتكتلات الجماعية والزعامة الشعبية.

□ وهذا الكتاب، إذ يدرس علم نفس الجماهير من وجهة نظر اجتماعية ونفسية معاً، يُشكل مساهمةً في حلِّ واحدة من أهمّ مشكلات علم السياسة الحديث.


ISBN 9953-456-35-6
9789953456355

دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت